<36622049050010

Ueber den

philosophischen
Standpunkt Baader's.

Ein Beitrag

zur

Einführung in der Gesammtausgabe seiner Werke

von

Dr. Anton Lutterbeck,
Professor an der Universität Giessen.

Bei demselben Verleger sind erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Ueber

die Nothwendigkeit
einer
Wiedergeburt der Philologie
zu
deren wissenschaftlichen Vollendung

von

Dr. Joh. Ant. Bernh. Lutterbeck,
Professor an der Universität Giessen.

8. 18 Sgr. oder 1 fl.

Die

Neutestamentlichen Lehrbegriffe,

oder

Untersuchungen über das Zeitalter der Religionswende, die Vorstufen des Christenthums und die erste Gestaltung desselben.

Ein Handbuch

für älteste Dogmengeschichte und systematische Exegese des neuen Testamentes

von

Dr. J. A. B. Lutterbeck,
Professor an der Universität Giessen.

Zwei Bände.

gr. 8. 3 Rthlr. 10 Sgr. oder 5 fl. 51 kr.

Ueber den

philosophischen

Standpunkt Baader's.

Ein Beitrag

zur

Orientirung in der Gesammtausgabe seiner Werke

von

Dr. Anton Lutterbeck,
Professor an der Universität zu Giessen.

Mainz,
Druck und Verlag von Florian Kupferberg.

1854.

Vorwort.

Indem ich im Folgenden den Hauptgrundsatz der Baader'schen Lehre, dass der *Geist* zu seiner Vollendung der *Natur* und die *Natur* zu ihrer Vollendung des *Geistes* bedürfe, an dem Faden der Schriften *Baader's* nachzuweisen bestrebt gewesen bin: glaube ich hier zur nähern Beleuchtung dieses Grundsatzes noch mit einem Wort auf *vier* andere Denker unserer Zeit hinweisen zu müssen, welche, obwohl der Baader'schen Lehre befreundet und theilweise selbst angeregt durch sie, doch sich ihr gegenüber durchaus selbstständig verhalten, und zwar so, dass zwei von ihnen ebenfalls jenen Grundsatz als bestimmend anerkennen, die zwei andern aber sich gewissermaassen in je eine Hälfte desselben getheilt haben. — *Molitor* nämlich hat in seiner Schrift: »Philosophie der Geschichte oder über Tradition,« von der vor Kurzem der erste Band in zweiter Auflage und die erste Abtheilung des

vierten Bandes (Münster 1853) erschienen sind, keineswegs nur das Verhältniss zu Baader eingenommen, welches die Kabbalah selbst zur Lehre Jacob Böhme's einnahm. Vielmehr, gleichwie Baader die Lehre Jacob Böhme's philosophisch verarbeitet und, um einen Ausdruck *Erdmann's* zu gebrauchen, verklärt im Licht des neunzehnten Jahrhunderts wiedergegeben hat: so hat Molitor gleichfalls es sich angelegen sein lassen, die Kabbalah in der Gestalt einer Philosophie unseres Jahrhunderts vorzuführen, zugleich aber und vor Allem sie im Licht des Christenthums zu beleuchten. Daher haben wir denn nun in beiden Lehren der Form nach Philosopheme und dem Inhalt nach christliche Philosopheme vor uns; und es gewährt eine nicht geringe Befriedigung, zu sehen, dass beide in ihrer Fassung des Verhältnisses von Geist und Natur, Untergeordnetes abgerechnet, sehr wohl mit einander übereinstimmen und sich gegenseitig erklären. — Ferner hat *Leopold Schmid* in seiner Schrift: »Der Geist des Katholicism oder Grundlegung der christlichen Irenik« (Giessen 1848) einen Grundriss der speculativen Theologie und eine Entwickelungsgeschichte derselben in dem christlichen Alterthum, dem Mittelalter und der neuern Zeit gegeben, die im engsten Zusammenschluss und genauester Uebereinstimmung mit dem christlich-kirchlichen Dogma uns dessen Vorführung an sich und dessen Durch-

führung in der Zeit als einen Grundriss und eine Entwickelungsgeschichte der objectiven Vernunft selbst erkennen lassen, wogegen z. B. selbst *Hegel's* Philosophie der Geschichte und Geschichte der Philosophie — beide freilich nicht die gelungensten Werke dieses Philosophen — für Jeden, der hier Vergleiche anstellen will, in den Schatten treten dürften. Dabei aber ist vom Verfasser gerade auch der Punkt, dessen gehörige Beachtung Baader in der übrigens von ihm so hochgestellten Lehre des *Thomas von Aquin* noch am meisten vermisste, eben jene Lehre nämlich vom Verhältnisse des Geistes zur Natur nebst vollständigerer Anerkennung der hohen Bedeutung letzterer für den Geist, mit einer Umsicht und Bestimmtheit erörtert und hierdurch zugleich die *Entwickelungsfähigkeit* des christlichen Dogma's bei Festhaltung seines ganzen Wesens so überzeugend dargethan worden, dass Baader in diesem Werke gewiss ebenso eine Vervollständigung und Weiterführung der thomistischen Lehre, wie in dem Werke Molitor's eine Läuterung und richtige Wiederherstellung der kabbalistischen Lehre erblickt haben würde. — Was dann die andere Seite betrifft, so tritt uns diese in dem Buche *Sengler's*: »Die Idee Gottes« (2 Bände, Heidelberg 1845—47), und in dem Buche *Karl Phil. Fischer's*: »Grundzüge des Systems der Philosophie oder Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften«

(bis jetzt 3 Abtheilungen, Erlangen 1848—51) entgegen. Gewiss muss Jeder die vollendete Methodik bewundern, welche in beiden Schriften herrscht, und anerkennen, dass sie in dieser Beziehung einen unbestreitbaren Vorzug vor Allem besitzen, was Baader geschrieben hat. Aber auch in der Sache hat durch beide Schriften die speculative Philosophie ausserordentlich viel gewonnen: es ist eine Schärfe der Bestimmungen und ein Reichthum der Durchführung in ihnen vorhanden, dass man wohl sagen darf, es habe bei völlig verschiedener Grundansicht von Gott, Welt, Ich u. s. w. der Eine vornehmlich in *Fichte*, der Andere in *Hegel* sein Ideal gesehen und auch mehr oder minder erreicht oder übertroffen. Dennoch fragt sich, wenn der Eine sagt, dass der Geist schon *vor* aller Natur fertig werde, und der Andere, dass er erst *nach* aller Natur und zwar unter Aufhebung (nicht Bewahrung) derselben fertig werde: ob dies wirklich ein Vorzug vor *Baader* ist, der behauptet, dass der Geist nur *vor*, *in* und *nach* der Natur zugleich, d. h. in einem steten Kreislaufe durch sie, fertig werde? Sengler erblickt hierin einen Rest von Naturalismus; wenn ich nicht irre, ist auch Fischer dieser Ansicht, obwohl von entgegengesetztem Gesichtspunkte aus, und beide in direktem Widerspruch mit *Erdmann*, dem zufolge Baader's Theorie durchaus, und zwar einseitig, spiritualistisch ist!

— Wenn es nun auch meines Amtes nicht ist, zu entscheiden, wer von den Genannten Recht hat, und es schon genügt, das Verhältniss bemerklich gemacht zu haben, in welchem *Baader* zu dieser neuesten Wendung der Philosophie steht: so erlaube ich mir doch, *Erdmann* hier noch mit Bezugnahme auf das bereits S. 37 und a. a. O. dieser Schrift Gesagte z. B. an *Baader's* Erfindung in der *Glasfabrication* zu erinnern, wofür ihm die *Oesterreichische Regierung* eine Belohnung von 12000 Gulden zuerkannte! (Vgl. Franz Baader's Kleine Schriften, herausgegeben von Hoffmann S. XXIII ff. und S. 439 ff.) Ich meine, einer ähnlichen Kenntniss und Anerkenntniss der Gesetze selbst auch der materiellen Natur wird sich wohl nicht leicht ein Anderer unter unsern deutschen Philosophen rühmen können. — —

Ausserdem habe ich nur noch beizufügen, dass es ein Bedürfniss für mich gewesen ist, in vorliegender Schrift unumwunden das *Princip* auszusprechen, dem sich mein Denken schon seit dem Jahre 1830, wo ich zuerst durch meinen damaligen verehrten Lehrer, den Professor *Klee* zu Bonn, auf *Baader* aufmerksam gemacht wurde, für immer angeschlossen hat. Eben diesem Princip habe ich bereits in meinen frühern Schriften, so gut ich konnte, einen Ausdruck zu geben versucht. Daher kann mein Wunsch auch für jetzt nur darin bestehen,

Einiges zur Förderung der Sache Baader's d. h. der Sache des Christenthums und der christlichen Wissenschaft gethan zu haben.

Giessen den 26. Februar 1854.

Der Verfasser.

»Der Mensch soll weder trennen, noch mit »einander vermengen, was Gott unterscheidend einte.«

Baader, die Vierzahl des Lebens.

Die alle Tiefen des menschlichen Geistes durchdringende und dessen innerstes Verhältniss zu sich, zur Welt und zu Gott erforschende Bewegung des Gedankens, welche mit dem Namen der *neuern deutschen Philosophie* bezeichnet wird und welche, anhebend mit Kant's Kritik der reinen Vernunft (1781), seitdem, jeden Ausgangspunkt versuchend und jegliche Richtung durchmessend, etwa sechzig Jahre hindurch fast mit gleicher Stärke fortgedauert hat, ist mit dem nach und nach erfolgten Hingang der grossen Denker, die die Träger dieser Bewegung waren, und mit dem Eintritt einer neuen Zeit, welche alles Andere mehr denn Philosophie zu lieben scheint, dermalen schon seit einer Reihe von Jahren zu einer Art Stillstand gekommen. Die Welle, die sich hob, hat sich wieder gesenkt, die Fluth, welche aufstieg, ist wieder zur Ebbe geworden, und das theoretische Interesse, welches bis dahin namentlich in Deutschland das fast allein vorherrschende war, hat hier wie überall und vielleicht vollständiger als je wieder andern und zwar hauptsächlich praktischen Fragen das Feld räumen müssen. Daher mag es gewagt erscheinen, gerade jetzt das Andenken an einen Mann zu erneuern, der ganz jenem Zeitraum und jener Bewegung angehörend sich an

ihr thätig, wie nur Einer, wenn auch verkannt oder nicht beachtet von den Meisten, betheiligt und durch seine Bemühungen grosse Erfolge für das Bessere anzubahnen gewusst hat. Wenn wir es nun dennoch unternehmen, veranlasst durch die eben jetzt erscheinende *Gesammtausgabe der Werke Baader's,* die auf fünfzehn Bände berechnet uns bereits in mehr als einem Drittel vorliegt, über die philosophischen Leistungen und Verdienste dieses Hauptmitarbeiters an einer der grossartigsten Schöpfungen des deutschen Geistes theils im Allgemeinen, theils mit näherem Eingehen auf den Inhalt der bis dahin erschienenen sechs Bände uns auszusprechen: so geschieht dieses einmal in der Ueberzeugung von dem dauernden Werth der Philosophie überhaupt, der in dem Hin- und Herwogen der öffentlichen Meinung vielleicht schwanken mag, schliesslich aber doch immer wieder zur Anerkennung kommen wird; und dann besonders in der Ueberzeugung von der Wahrheit des Grundgedankens, der die *Baader'sche* Philosophie durchzieht und in ihr seinen Ausdruck gefunden hat.

Während nämlich die Kritik Kant's ihren Hauptnachdruck auf die *Scheidung* Gottes und der Welt, des Geistes und der Natur u. s. w. legte; und während Fichte, Schelling und Hegel ihr vorzüglichstes Bemühen in die *Vereinerleiung* setzten, nach Fichte nämlich das *Ich* oder der *Geist,* nach Schelling die schlechthinige *Indifferenz* von Geist und Natur, nach Hegel die *absolute Idee* das Wesen aller Dinge aus sich entlassen und in sich wieder zurücknehmen sollte: hat Baader diesem *zwiefachen* Verfahren der neuern Philosophie sein: *Nicht Vereinerleien und nicht Scheiden, sondern Unterscheiden und Einen!* entgegengesetzt und diesen Grundsatz sofort durch alle Gebiete des Denkens auf's folge-

rechteste durchgeführt. Schon in Bezug hierauf lässt sich sagen, dass erst mit *Baader* (1765—1841) die deutsche Philosophie ihren Rundlauf beschlossen hat, gleichwie sie ihn mit *Kant* begonnen hat; und sein System lässt sich in Vergleich mit den *vier* andern, indem es ihnen gefolgt ist und sich zu einem jeden in das bestimmteste Verhältniss gesetzt, dessen Unwahrheit bekämpft und dessen Wahrheit in sich aufgenommen hat, nicht nur als das *fünfte,* sondern auch wohl als die *Quintessenz* derselben und mehr noch wie dieses bezeichnen. Aus eben diesem Grunde aber darf man auch die sichere Erwartung hegen, welche sich schon jetzt durch die steigende Anerkennung der Lehre Baader's bei allen namhaften Philosophen der Gegenwart zu bestätigen anfängt, dass sie in einem weit höhern Grad als jene die *Philosophie der Zukunft* sein werde.

Um einen so hohen Anspruch zu rechtfertigen, glauben wir vor Allem darauf aufmerksam machen zu müssen, dass das Hauptbestreben Baader's dahin ging, die in dem Geistesleben seiner Zeit einander auf's feindlichste bekämpfenden *Gegensätze* zwischen Glauben und Wissen, Religion und Philosophie, Speculation und Erfahrung, Theorie und Praxis, Idealität und Realität etc. gemäss den in ihnen selbst liegenden Beziehungen und ohne Verkümmerung der ihnen zukommenden Eigenthümlichkeit im tiefsten Sinne zu *versöhnen;* und dass er eben desshalb seinen Standpunkt von vorn herein über *allen* doctrinären, politischen und religiösen Parteien nahm, um Alle in *christlich-philosophischem Geist* zu würdigen und Allen nach dem Urtheil dieses Geistes ihr Recht widerfahren zu lassen. Eine solche Aufgabe hat sich Keines der genannten Systeme erwählt, eine solche Stellung hat Keines derselben eingenommen. Was aber

bereits die Zeit Baader's gezeigt hat, das zeigt mehr noch die Gegenwart und wird allem Anschein nach in noch stärkerem Maasse die Zukunft zeigen: einen gesteigerten Conflikt des äussern und innern Menschen, im Einzelnen wie in der Societät, und daher immer tiefer greifende Kämpfe der Stabilen und Progressiven, der Monarchisch- und Republikanisch-Gesinnten, der Katholiken und Protestanten, des Staates und der Kirche, derjenigen, die ausschliesslich glauben, und derjenigen, die ausschliesslich wissen wollen, der Naturwissenschaft und der Religion u. s. w. Wenn dieser Zustand schon durch seinen innern Widerspruch den Beweis ablegt, dass er so nicht bleiben kann, und wenn doch auch jeder der genannten Parteien eine gewisse Berechtigung zukommt: so muss nothwendig auf eine Heilung dieser Wirrnisse gedacht werden und sich ebendaher die Blicke aller Derer, welche nach Befreiung aus ihnen verlangen, sich mehr und mehr einer Ansicht zuwenden, welche mit vollestem Bewusstsein die grössten Gegensätze in sich zusammengefasst und bei deren sorgfältigster Erwägung bereits alle wesentlichen Punkte ausfindig gemacht hat, wodurch die *Vermittelung* zwischen ihnen angebahnt werden kann. Das aber ist die eigentlichste Tendenz der *Baader'schen Philosophie*, und zu diesem Zweck hat ihr Urheber nichts unversucht gelassen!

Die erste Aufgabe nämlich, die er sich stellte, war die Erforschung der *Natur* sowohl in empirischer als speculativer Beziehung, und das Ergebniss war, dass kein Philosoph ihren Werth und ihre Bedeutung für den Menschen so vollständig erkannt und anerkannt, keiner ihren Begriff sogar bis zu den höchsten Regionen hinauf so tiefsinnig und mit allen religiösen Anforderungen einstimmig durchgeführt

hat wie er. — Aber auch die *Geschichte* und insbesondere die religiöse Geschichte der Menschheit hat er gründlich und mit Beachtung aller wichtigern Momente durchforscht; ihm ist die Bedeutung des Mythus, die Macht der Thatsache als leiblich gewordener Idee, die Wichtigkeit der Urtraditionen, die Ursache des Sinkens und der Wiedererhebung der Völker, die Stellung des Alterthums, des Mittelalters und der neuern Zeit namentlich in religiös-philosophischer Hinsicht so klar wie nur Einem geworden, und sein Urtheil darüber ist stets so sehr aus der Sache geschöpft, so wenig Vorurtheil und parteiisch, dass es selbst da, wo es einseitig oder geradezu irrig ist, die höchste moralische Achtung verdient. — Aber das Nächste, Bekannteste und zur Erkenntniss alles Andern am meisten Dienende war ihm, dem Philosophen, wie kaum gesagt zu werden braucht, doch nichts Anderes wie die *Selbsterkenntniss*, in der wir ihn alle natürlichen und geistigen Vorgänge im Menschen eben so klar und bestimmt, als tiefsinnig und gründlich auffassen und deuten sehen, theils um ihrer selbst willen, theils um aus dem so erkannten *Bild des Menschen* sowohl dessen *Abbild nach unten* d. h. die aussermenschliche Welt, als dessen *Gesammtbild in der Menschheit* nebst vielfachen und überraschenden Aufschlüssen über deren Vergangenheit und Zukunft, als endlich dessen *Urbild nach oben*, Gott und das Leben in ihm, zu erkennen und die Beziehungen zwischen diesen verschiedenen Gegenständen der Erkenntniss festzustellen. Daher ist es auch der *anthropologische Standpunkt* im ganzen Sinne des Wortes, auf den er sich stellt, von dem er überall ausgeht und zu dem er immer wieder zurückkehrt. Und zwar ist es nicht blos der *Geist* im Menschen, den er hier-

bei beachtet; sondern, wie schon aus der von ihm der *Natur* beigemessenen, keineswegs vergänglichen, sondern ewigen Bedeutung erhellt, ist auch der *Leib*, und nicht minder die eigentlichste Mitte des Menschen und der magische Ausgangspunkt all seiner geistigen und leiblichen Bethätigungen, die *Seele*, ihr Herz und Gemüth, ihre Phantasie und Imagination, vielfach ein Gegenstand seiner angestrengtesten Forschung und eingehendsten Betrachtung gewesen. Ebenso gilt ihm nicht blos das *Erkennen* oder die *Intelligenz*, sondern nicht minder gelten ihm auch das *Wollen* und das *Thun* als etwas Wesentliches und in ihrem Unterschied vom Erkennen, wie ihrer Zusammengehörigkeit damit, strengstens Festzuhaltendes. Daher endlich ist es auch nicht blos der Mensch als Individuum und Person, sondern zugleich der Mensch als Geschlechts- und Socialwesen, in seiner zwiefachen Beziehung zu *Adam* und *Christus*, und seiner hierdurch in ihrem Innersten bestimmten Stellung zu den drei grössern Gesellschaftskreisen des *Staates*, der *Kirche* und der *Schule*, womit er sich in seiner Forschung vielseitigst befasst hat, und womit er dann seine Leser wenigstens principiell, so sehr es nur angeht, bekannt zu machen sich bemüht.

Können nun diese vorläufigen Andeutungen schon in etwa dazu dienen, die Haupttendenz und den grossen Umfang der philosophischen Studien Baader's im Verhältniss zu allen wichtigern Zeitfragen bemerklich zu machen: so reichen sie doch noch lange nicht aus, um die eigenthümliche Stellung Baader's zu den hauptsächlichsten philosophischen Systemen seiner Zeit und das Spezifische seiner eigenen Leistungen in der Philosophie gehörig zu beleuchten. Zu diesem Zweck aber glauben wir hier zunächst Eini-

ges über seinen *philosophischen Bildungsgang*, wie derselbe in seinen *frühesten*, noch *vor* seinem Auftreten als Vertreter eines eigenthümlichen Systems verfassten, Schriften aus den Jahren 1786—1793 vorliegt, und dann Einiges über seine *Auctoritäten in der Philosophie* voranschicken zu müssen. Beides ist wichtig, um einige höchst sonderbare Missverständnisse, die man über die Abkunft seiner Philosophie gehegt, sofort als das, was sie sind, erscheinen zu lassen.

Baader's philosophischer Bildungsgang.

1) Vom Wärmestoff, seiner Vertheilung, Bindung und Entbindung. Wien und Leipzig 1786. (Dritter Band der WW. S. 1 ff.)

Diese Schrift ist insofern nicht unwichtig für die Charakteristik der spätern Baader'schen Philosophie, als sie uns ihren Urstand zeigt. Franz Baader nämlich, oder, wie er später hiess, der *Ritter Franz von Baader*, war 1765 zu München geboren und der dritte Sohn des Kurfürstlich Bayerischen Leibarztes Franz Paula Baader. Nachdem er in München seine erste Erziehung erhalten, auf dem Gymnasium daselbst mit besonderer Vorliebe Mathematik studirt, und bereits 1778—79 in das Münchener Intelligenzblatt kleine Gedichte und Aufsätze geliefert hatte: bezog er in seinem sechzehnten Jahre die Universität Ingolstadt und verliess sie in seinem neunzehnten Jahre als Doctor der Medicin, um dann noch zwei Jahre zu Wien unter der Leitung *Stoll's* seine medicinischen und naturwissenschaftlichen Studien fortzusetzen. Hier war es, wo er die oben

genannte Schrift verfasste. Er vertheidigte darin, unter genauester Bezugnahme auf die hier ab ovo von ihm vorgetragene Geschichte der Wärmetheorie und besonders auf die damals hierüber geltenden Theorien von Priestley, Kirvan, Cavendish, Bergmann, Scheele, Lavoisier etc. die schon von dem Letztgenannten bekämpfte, von Baader aber in dieser Schrift unter eigenthümlicher Modification wieder vorgebrachte Annahme eines besondern Wärmestoffes oder Phlogiston's, gestand jedoch einige Jahre darauf (1792), überzeugt von Lavoisier, seinen Irrthum ein, bezeichnete seine Schrift als eine seiner Jugendsünden, die man ihm hoffentlich werde vergeben haben (WW. III. S. 201), und sagte sich damit von ihrem Hauptinhalt wieder los. Der Standpunkt, den er im Allgemeinen darin einnimmt, ist der der gewöhnlichen *empirischen Naturwissenschaft;* und es ist zu beachten, dass er von dieser, womit er hier zugleich eine sehr genaue *historische* Bekanntschaft verräth, seinen Ausgang genommen hat. Auch zeigt diese Schrift in ihrer sorgfältigen Eintheilung, ihrer guten Methode und leichtfliessenden Sprache eine Beachtung der Form, wie keine der spätern Schriften Baader's. Aber auch schon Andeutungen des Systems, dem er in der Folge sein Leben widmete, lassen sich hier finden. Denn nicht nur ist dafür die Wahl des Thema's bezeichnend, da die Physik und in ihr vornehmlich die *Feuerlehre* stets eines der wichtigsten Momente in der Baader'schen Philosophie geblieben ist: besonders merkwürdig ist es auch, dass er einmal das Feuer die Weltseele nennt und sich hierfür auf die *stoische Naturphilosophie und Theologie* in einer Weise beruft, worin man seine spätere Vorliebe für die ähnlich von ihm bezeichnete Lehre *Jacob Böhme's* schon gewisser-

maassen vorgebildet sieht (S. 30); wenn gleich er davon für jetzt noch so weit entfernt ist, dass er von »Mystikern und Adepten« nur mit sichtlicher Verachtung spricht (S. 41). Mit jener Ansicht von der Weltseele aber fällt es ihm nicht ein, etwas Pantheistisches sagen zu wollen; vielmehr weiss er nur etwas von einem »allein weisen Schöpfer und Regierer des Weltall's« (S. 19) und nur von einem *Theismus* im Sinne des Judenthums und Christenthums (S. 30). Dabei deutet er auch schon an, obwohl nur erst ganz schwankend, dass er die gegenwärtige Gestalt der Natur für eine vorübergehende hält (S. 177); und wenn er die Natur zwar einmal eine »Maschine« nennt (S. 42), so spricht er sich doch schon hier im Ganzen überall gegen die mechanische und atomistische Naturerklärung mit aller Entschiedenheit aus; wie es denn auch weit mehr aus seinem Herzen kommt, wenn er anderswo die Natur als eine »grosse Allkünstlerin« (S. 40) bezeichnet. Von sonstigen namhaften Schriftstellern hat damals auf ihn, wie es scheint, erst *Herder* einen stärkern Eindruck gemacht (S. 40). Auf *Kant* nimmt er hier noch mit keinem Worte Bezug, obgleich es sehr wohl möglich und sogar wahrscheinlich ist, dass ihm schon damals wenigstens einzelne naturwissenschaftliche Schriften dieses Philosophen bekannt geworden wären.

2) Franz v. Baader's Tagebücher aus den Jahren 1786—1793, herausgegeben von Dr. Emil August v. Schaden. Leipzig 1850. (Eilfter Band der WW.)

Diese von ihrem, der deutschen Wissenschaft durch den Tod leider viel zu früh entrissenen, Herausgeber mit vorzüglicher Sorgfalt, Lust und Liebe behandelten und mit einer Menge geistvoller und lichtgebender Ausführungen

und Anmerkungen reich ausgestatteten Tagebücher zeigen uns Baader nach Abschluss seiner Universitätsstudien vorerst die praktische Laufbahn des Arztes betreten. Aber zu grosse Sensibilität und eine zu mächtige Sympathie mit den Patienten und ihren Leiden lässt ihn bald die Nothwendigkeit einsehen, einen andern Lebensberuf zu ergreifen. Er fährt daher fort, die Naturwissenschaften, jetzt aber besonders Chemie und Mineralogie, zu betreiben, indem er sich entschliesst, sich dem Berg- und Hüttenfach zu widmen. Er geht desshalb (1788—1790) nach Freiberg in Sachsen zu *Abraham Gottlieb Werner*, wo er auch die Bekanntschaft mit *Alexander von Humboldt* macht; und später (1791–1796) nach England, wo ihm die Direction einer Blei- und Silbergrube in Devonshire angetragen wird, die er jedoch aus Liebe zum Vaterlande ausschlägt. Dann kehrt er (1796) nach Deutschland zurück. — Wichtiger aber, als dieser äussere Wechsel, war die Umwandelung, welche zu eben jener Zeit in seinem Innern vor sich ging. Mehr und mehr nämlich trat jetzt bei ihm das *philosophische Interesse*, zugleich angeregt durch manche innere religiöse und ethische Bewegungen und Katastrophen, mit Verdrängung sowohl seiner ausschliesslich empirischen Beschäftigung mit der Natur, als des früher bei ihm sehr lebhaften poetischen Interesses, in den Vordergrund. Anfangs hatten noch *Klopstock* und *Ossian* sein für alles Grosse und Erhabene vorzüglich empfängliches Gemüth in hohem Grade angesprochen, während er *Wieland* mehr nur vorübergehend beachtete. Nebst diesen aber beschäftigte ihn vor Allen noch *Herder*, dessen blüthenreiche Sprache, edele Wärme und grossartige Ideen ihn zur Bewunderung fortrissen. Aber nicht lange, so riefen (seit 24. Juni 1786 vgl. S. 58) die

eben jetzt überall grosses Aufsehen machenden Lehren *Kant's*, zuerst die kritischen und moralischen, dann die physikalischen und naturphilosophischen, auch in seinem Innern eine gewaltige Aufregung hervor, indem sie seinem forschenden Geiste Fragen vorlegten, ohne deren Beantwortung nicht mehr ruhen zu können, er sich immer deutlicher bewusst wurde. Inzwischen sehen wir ihn ideale Vorsätze fassen und grosse Plane entwerfen, während sich sein Gefühl zugleich in das Naturleben ergiesst und von dem Strom desselben ergriffen wird. Zum 30. Juni 1786 ist bemerkt: »Hier fing ich an, die *heilige Schrift* zu lesen.« — Da tritt plötzlich und wie es scheint blitzartig eine neue Bewegung in ihm hervor, die sofort seinem Geist einen gewaltigen Aufschwung verleiht; ihm leuchtet die hohe Bedeutung des Gebetes ein, und er entschliesst sich nun für immer zum Glauben und zur Religion, ohne jedoch die Philosophie zu verabschieden. Jetzt, zu rechter Zeit (31. Januar 1787 vgl. S. 126 ff. 233 ff. 281 ff.) fallen ihm, vielleicht durch die Vermittelung von Claudius oder Kleuker, die Schriften *St. Martin's* in die Hände, die ihn seitdem überall hin begleiten und bald wohl auch zu *Jacob Böhme* führen [1]), mit dessen Studium wir ihn jedenfalls schon um

1) Wenn nicht vielmehr das Umgekehrte stattfand. Nach mündlichen Aeusserungen gegen Herrn Prof. *Hoffmann* nämlich fand Baader die Schriften *Böhme's* zuerst bei einem Trödler und wurde über sie beim ersten Lesen so wild und unmuthig, dass er sie vor Zorn wider die Wand warf. Aber sie hatten einen unwiderstehlichen Zug in ihm zurückgelassen; er musste stets wieder zu ihnen zurückkehren, bis ihm endlich das Verständniss aufging. — Gewiss reichte seine erste Bekanntschaft mit Böhme'schen Schriften sehr weit zurück; seit wann er sie aber tiefer zu würdigen wusste, möchte wohl schwer auszumachen sein.

1806 sehr beschäftigt sehen (vgl. *Hoffmann's* Vorrede zu Baader's Kl. SS. 2. Aufl. S. CI), wenngleich er öffentlich den philosophus teutonicus erst 1812 erwähnt (Vorrede zu Schubert WW. I. S. 69). Damit hatte er den Boden gefunden, auf dem sich fortan all sein Sinnen und Denken bewegte: es war die *christlich-speculative Mystik* oder wie Paulus (1 Cor. 1, 24) ihr Ideal bezeichnet, die *Theosophie*, deren Erstreben im Wissen wie im Gemüth, in der Intelligenz wie im Leben eben das war, was Baader *religiöse oder christliche Philosophie* nannte und als seine Aufgabe betrachtete.—Doch fehlte ihm zur Zeit noch viel, um schon für immer festen Fuss auf diesem Boden zu fassen. Vielmehr sehen wir ihn besonders während seines mehrjährigen Aufenthaltes in England vor Allem mit dem *kantischen System* einen heftigen innern Kampf bestehen, und nächstdem zumeist mit der Lehre *Godwin's*, die einen düstern Determinismus enthielt und diesen nicht ohne grüblerischen Scharfsinn besonders mit Beziehung auf Politik entwickelte. Dagegen wird *Spinoza* von ihm während dieser ganzen Zeit nur kaum genannt, und überhaupt bemerken wir, dass es weit weniger pantheistische als deistische und insbesondere Christus-leugnende Lehren gewesen sind, die ihn vorübergehend in Zweifel versetzten. So haben ihn auch die übrigen bei dieser Gelegenheit von ihm erwähnten Männer, *Rousseau*, *Locke*, *Hume*, *Hartley*, *Reid* etc. ebenfalls hauptsächlich nur von Seiten ihres Deismus berührt. Leider brechen die Tagebücher — oder vielmehr *Schaden's* Mittheilungen daraus — mit einer Besprechung von kantischen Moralprincipien im Jahre 1793 ab, ohne dass der Kampf, um den es sich damals bei Baader handelte, zu Ende geführt worden wäre. Wir bedauern es, dass *Schaden*

nicht aus den von jenem Zeitpunkte an ohne Unterbrechung fortlaufenden Studienbüchern Baader's wenigstens noch so viel mitgetheilt hat, dass wir seine Entwickelung bis zum Jahre 1796 verfolgen könnten. — So viel aber geht aus dem schon hier Veröffentlichten unzweifelhaft hervor, dass die erwähnten, von Baader in England gemachten Studien das eigentlich Entscheidende für seine philosophische Bildung und sein späteres Schriftstellerthum gewesen sind. Sein nie sich verleugnender Enthusiasmus für moralische Freiheit, getragen von einem tiefen Naturgefühl, und auf der andern Seite seine Hochachtung des Gesetzes der Natur, aber nicht im Sinne eines blinden Fatums, sondern im Sinne jener höhern Necessitatio, die ihren Herrn und Schöpfer nicht hemmt, wohl aber von ihm ausgeht und nur selten durch ein, für die Erreichung übernatürlicher und übermenschlicher Zwecke auf Erden geschehendes, Wunder gelüftet wird, sein grossartig ernster und strenger Styl in allen ethischen und physischen Dingen, der sich aus der Unterordnung beider unter höhere religiöse Rücksichten ergab — sie haben zuerst in diesen Kämpfen sich durchringen müssen; und da wir aus ihrem Ende wissen, nach welcher Seite hin der Sieg gefallen ist, so werden sie auch in diesem Siege um so mehr ihre Erklärung finden, als derselbe nur nach so schwerem Kampf gewonnen ward. — Vieles Andere, was diese Tagebücher noch enthalten, die fast auf jeder Seite darin vorkommenden herrlichen Stellen, worin sich ein tiefbewegtes Gemüth bei verschiedenen Anlässen ausspricht, eine grosse Menge treffender Bemerkungen über Religion, Moral, Politik, Wissenschaft und Kunst, über Personen und Zustände, über eigene Erfahrungen, höhere Erlebnisse und selbst auch pecuniäre Verlegenheiten, in

die ihr Verfasser namentlich gegen das Ende seines Aufenthaltes in England gerieth und die ihn peinlich drückten, müssen wir hier übergehen, da sie nicht unmittelbar unsere Zwecke berühren. — Schliesslich bemerken wir noch, dass von den in eben diese Zeit gehörenden Aufsätzen zwei, uns unbekannte, aus den Jahren 1791 und 92: *Ueber die Verbesserung der Kunstsätze*, und *Versuch einer Theorie der Sprengarbeit* — ihren Titeln nach zu urtheilen wahrscheinlich rein technische Arbeiten sind und demnach gar nicht hieher gehören; ein dritter vom Jahre 1792: *Ideen über Festigkeit und Flüssigkeit zur Prüfung der physikalischen Grundsätze des Herrn Lavoisier* (WW. III. S. 181 ff.) den Beweis ablegt, wie gut sich Baader der »Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft« von *Kant* zu bedienen wusste, um der atomistischen Erklärungsweise der Naturerscheinungen die dynamische entgegenzustellen; und endlich der vierte, von *Schaden* im Anhang zu den Tagebüchern mitgetheilte und von Baader wahrscheinlich im Jahre 1793 (95?) verfasste: *Vorläufiger Bericht an das englische Publicum über die durch Kant vorbereitete Umgestaltung der Metaphysik*, ein blosser, unfertig gebliebener Entwurf ist, welcher zeigt, wie wenig damals noch Baader zu jener entschieden festen Ueberzeugung gelangt war, die ihm später stets eigenthümlich gewesen ist. Erst der am Ende seines Aufenthaltes in England (1796) geschriebene Aufsatz: *Ueber Kant's Deduction der praktischen Vernunft und die absolute Blindheit der letztern*, zeigt uns, dass Baader nun zum Abschluss mit sich selbst gekommen und in nuce bereits mit eben dem System der Philosophie fertig geworden war, bei welchem er folgerecht, wie kein anderer Philosoph unserer Zeit, bis ans Ende seines Lebens verharrt ist.

Baader's Auctoritäten in der Philosophie.

Wir schliessen an die im Obigen ihren wesentlichen Zügen nach gegebene Darstellung der philosophischen Entwickelungs- und Bildungsgeschichte Baader's sogleich noch eine Uebersicht seiner Auctoritäten in der Philosophie, einmal weil diese an sich für die richtige Auffassung seiner Lehre bedeutend sind und doch gewissermaassen nur Voraussetzungen dazu bilden; und dann, weil dadurch andere Auctoritäten, die man ihm mit Unrecht hat zu Grunde legen wollen, ausgeschlossen werden. Zuvor aber bemerken wir noch, dass zwar nach der Grundansicht, der Baader sich anschloss — nach seiner Lehre nämlich über die Stellung des Menschen zu Gott und seiner Offenbarung, zu Christus und seinem in der Menschheit vor und nach ihm waltenden Geist, und seiner hieraus fliessenden Ansicht von dem ächten Lehrerthum als einem mehr oder minder von Gott inspirirten Prophetenthum; ebenso nach seiner Lehre über das Verhältniss jedes Einzelnen zur Gesellschaft und zu den sie beherrschenden socialen Gewalten; endlich nach den Begriffen, welche er von der allezeit und schon von Ewigkeit her fertigen Weisheit oder Sophia und von der Liebe zu ihr, die sowohl erhaben als demüthig sein müsse und kein Geheimniss zu scheuen d. h. ununtersucht zu lassen, aber nichts destoweniger dasselbe anzuerkennen habe, und daher auch von der Pflicht freier Unterordnung, auf einem Willensentschluss beruhenden Glaubens als Vorbedingung des Wissens, offenen Bekenntnisses des innerlich für wahr Gehaltenen u. s. w. hegte — dass nach allen diesen ihn bestimmenden Ueberzeugungen für ihn der Begriff der Auctorität zwar eine weit höhere Bedeutung hatte, als dieses sonst in der Philosophie

der Fall ist; dass er aber darum doch keineswegs eine knechtische und blinde Unterordnung unter eine äussere Auctorität für irgend statthaft in der Philosophie hielt, sondern diese ausschliesslich als freie und freimachende Erkenntniss und Liebe der Wahrheit betrachtet wissen wollte. Daher blieb er auch nirgend bei einer Auctorität als solchen stehen, sondern sah in dem, was sie bot, nebst der Gabe auch noch eine Aufgabe, die man frei zu übernehmen und gehörig zu erfüllen habe, um damit der Wahrheit den *Fortschritt in der Menschheit* zu sichern, ohne den dieselbe hier nothwendig sogleich wieder Rückschritte machen müsse. — Und so ist ihm denn namentlich die Auctorität in der *Kirche* zwar nebst dem Gesetz der *Natur* und dem allgemeinen *ethischen Gesetz*, worauf die menschliche Gesellschaft überhaupt und insbesondere der Staat beruht, das *äussere Zeugniss* desselben göttlichen Auctors von sich, der im Gewissen und in der Vernunft des Menschen zugleich ein *inneres Zeugniss* von sich gibt, so dass er im *Zusammenstimmen* dieser zwei oder drei Zeugen die Bürgschaft jeder höhern Wahrheit für den Menschen erblickt. Aber doch ist ihm jene Auctorität keineswegs ein blosses *Stabilitätsprincip*, sondern zugleich oder vielmehr ihrer tiefsten Bestimmung nach allein ein *Evolutionsprincip;* und die hierdurch begründete und geforderte Evolution selbst so nothwendig, dass ohne dieselbe sofort der schlechte Gegensatz der Stagnation und der Revolution ins Dasein gerufen wird. Damit nun, und näher noch mit der Anerkennung *aller* kirchlichen Lehrentscheidungen und Dogmen, die ihm gleich den Axiomen in der Mathematik der feste Ausgangspunkt sind, worin alle Hauptparthien seiner Philosophie ihre Wurzel haben, schliesst sich Baader aufs engste der *katholischen Kirche* an; wie man dies

namentlich auch an seiner Polemik gegen den Protestantismus sowohl in seiner ältern als seiner jüngern Gestalt sieht. Aber das hindert ihn nicht, sich über Alles, was er für Gebrechen in der äussern Erscheinung der Kirche hält, und ebenso über das, was ihm in der, zunächst ihren Theologen aufgetragenen, Entwickelung der Lehre derselben noch mangelhaft scheint, mit einer Freiheit und in einem Ton der Missbilligung zu äussern, die beide des Guten gewiss nicht zu wenig, sondern wohl eher zu viel thun.

Die bis dahin berührte Seite seines Auctoritätsglaubens nun möchten wir die *gesetzliche* nennen, im Gegensatz zu einer andern, die wir die *freie* nennen möchten, so sehr auch die erstere bei ihm durchweg den Charakter der Freiheit und des Freimachenden hatte, und so sehr auch die andere als eine solche erscheint, die *ihn* band oder an die vielmehr *er* sich band. Man braucht nämlich nur Weniges in den Schriften Baader's gelesen und sich nur einigermaassen mit den Büchern, die er darin am häufigsten und mit dem meisten Lob gleichsam als Quelle anführt, bekannt gemacht zu haben, um sich zu überzeugen, dass er in allen Hauptpunkten seiner Lehre eigentlich nichts Neues hat aufstellen wollen, sondern sich nur als den jüngsten Vertreter, Erklärer und gleichsam Uebersetzer eines *eigenthümlichen Systems* betrachtet und ausweist, das viel älter, als er, nicht nur bis auf *Jacob Böhme,* den er vor Allen erwähnt, sondern durch eine Menge verschiedenartiger Mittelglieder, die es nach und nach entwickelt und gebildet, hindurch in seinem *Princip* bis auf den Anfang des Christenthums, ja bis auf Moses und den Anfang der menschlichen Geschichte selbst zurück zu reichen scheint. Baader hat die nahen Beziehungen, welche zwischen ihm und diesen seinen innerlich ihm am meisten

verwandten Vorgängern stattfanden, nirgend verheimlicht, sondern recht geflissentlich hervorgehoben und dagegen seine eigenen Leistungen sogar fast mehr als billig in den Hintergrund gestellt. Daher lernt man auch aus seinen Schriften eine ganz eigenthümliche, in den gewöhnlichen Handbüchern für Geschichte der Philosophie kaum recht beachtete, und ihrem Charakter nach vorherrschend *theosophisch-mystische Literatur* kennen, deren Hauptparthien wir nach der Schätzung, die Baader ihnen beilegt, hier kurz aufführen müssen.

Alle Weisheit auf Erden stammt ursprünglich aus der *göttlichen Weisheit*, die sich schon den ersten Menschen offenbart hat. Diese Uroffenbarung ging dann in die *Urtraditionen* der verschiedenen Völker über (WW. I. S. 170.), wurde aber alsbald vielfach entstellt und verdorben, so dass uns nur noch einige *Reste* davon bewahrt sind, theils in einigen altehrwürdigen *Mythen*, z. B. dem von dem primitiven Geisterfall vor der von Moses beschriebenen Schöpfung (XI. S. 40), theils in einigen alten *religiös-philosophischen Systemen*, die wir wenigstens mittelbar noch kennen. Dahin gehört: die *altägyptische Weisheit* oder die Lehre des Hermes-Trismegistus (IV. S. 427); die *altparsische Weisheit* oder die Lehre der Magier nebst der verwandten der Chaldäer, Gymnosophisten, Druiden etc. (II. S. 266. III. S. 359. XIV. S. 38); die *altgriechische Weisheit* oder die Lehre des Orpheus, Pythagoras u. A. (vgl. II. S. 335. 348. 503. III. 247. 326. 385); endlich und ganz besonders die *althebräische Weisheit* oder die Kabbalah, welche die Urtradition reiner und vollständiger wie alle übrigen bewahrt zu haben scheint und unter Anderm eine sehr merkwürdige Trinitäts- und (z.B. auch von Jesaja gekannte) Schöpfungslehre enthielt

(III. S. 405 ff. IV. S. 254. XIV. S. 35). Dennoch sind in alle diese Lehren mit der Zeit grosse Verderbnisse eingetreten, wie die Irrthümer wenigstens ihrer spätern Darsteller, woraus wir sie allein noch kennen, beweisen. — Eine weit bessere, ja unter allem Geschriebenen die beste Quelle, um die Gottesweisheit kennen zu lernen, ist dann die *heilige Schrift* alten und neuen Testamentes, die von Baader gleichmässig in allen ihren Theilen als unmittelbare göttliche Offenbarung betrachtet und überall in einem ohne Weiteres auch für die Speculation maassgebenden Sinn gedeutet wird. — Daneben tritt das *griechisch-römische Heidenthum* mit seinem dämonischen Götzendienst u.s.w. ganz in den Hintergrund (II. S. 479); doch wird z. B. von *Platon* mit Bezug auf seine Ideenlehre bemerkt, dass er sie ohne Zweifel aus einer hebräischen Quelle entnommen habe (XI. S. 36) und er selbst braucht demgemäss auch das Wort Idea ganz gleichbedeutend mit Sophia. — Für diesen, in seiner wie in der böhme'schen Lehre höchst wichtigen, Begriff beruft er sich auf die Kabbalah und die salomonischen Schriften als älteste Quelle, und citirt dafür auch *Tertullian*, wogegen er ganz unbeachtet lässt, dass er bereits bei den ältesten *Gnostikern* eine nicht minder bedeutende Stelle einnahm. Mit diesen hat er auch eine Berührung in dem Begriff der *Materie*, indem diese nach den Gnostikern etwas *an sich* Schlechtes, nach ihm aber zwar eine auf Anlass der Sünde eingetretene Entstellung der ursprünglichen *Natur*, aber doch etwas *an sich* Gutes, nämlich eine von Gott gegründete Gegenanstalt gegen das tiefere Eingreifen der Sünde ist. Daher sehen wir ihn öfters den zwischen beiden Begriffen obwaltenden Unterschied hervorheben. Ebenso spricht er sich überall mit Entschiedenheit gegen den Dua-

lismus der *Manichäer* aus. Auch *Origines*, mit dem er sonst manche Aehnlichkeit hat, missfällt ihm wegen seiner Naturverachtung. Dagegen wird von ihm *Augustinus* immer nur mit grösstem Lob erwähnt. Desgleichen *Gregor von Nazianz* und der Heide *Proclus*. Auch *Dionysius Areopagita*, der an neuplatonische Lehren sich anlehnende Begründer der christlichen Mystik, ist ihm wohl bekannt. Viel mehr aber hält er auf *Scotus Erigena*, den er oft mit Lob anführt und an dem er nur seine Auffassung des Bösen als neologische und von der Kirche mit Recht gerügte Abstraction tadelt. *Alcuin* ist ihm einer der ältesten Vertreter der blos traditionellen Dogmatik, woran er Vieles auszusetzen findet. Um so höher stellt er *Thomas von Aquin*, in dem er namentlich auch vieles mit Jacob Böhme Harmonirende wiederfindet. Ebenso werden *Anselm* und *Dante* oft gelobt. Dagegen hat er die übrigen scholastischen, mystischen und naturalistischen Theologen und sonstigen Schriftsteller des Mittelalters keines tiefer eingehenden Studiums gewürdigt. Nur der *Fratricellen* des dreizehnten Jahrhunderts und ihres Evangeliums St. Spiritus wird noch mit grosser Missbilligung gedacht. — Nun aber kommt *Meister Eckart*, den er als den ersten Begründer der neuern speculativen Mystik besonders hoch hält und gegen den ihm gemachten Vorwurf des Pantheismus vertheidigt, obwohl er einräumt, dass einzelne seiner Behauptungen mit Recht von der Kirche verworfen worden seien. Die nächste Stelle nach ihm nimmt *Tauler* ein; dagegen werden *Suso* und *Ruisbrok* kaum genannt, und der Verfasser der *deutschen Theologie* trotz der ihm persönlich gezollten Hochachtung doch in Bezug auf seine pantheistische, quietistische und naturfeindliche Lehre hart getadelt. Auch der Verfasser *der Nachfolge Christi* scheint ihm in speculativer Beziehung

verhältnissmässig unbedeutender erschienen zu sein, da er ihn nur selten erwähnt. Eine neue Stufe betritt dann *Paracelsus*, indem er zuerst die Natur in christlich-speculativem Geiste zu würdigen anfängt. Auch *Weigel's* wird oft in günstiger Weise gedacht; mehr noch der *h. Theresia* u. A. — Die höchste Stelle aber von Allen nimmt *Jacob Böhme*, der Schuster von Görlitz, ein. An ihm ist nichts wie seine confessionelle Bornirtheit und in Bezug auf seine Darstellungsweise der Mangel an Schule zu tadeln (vgl. die Anmerkung zu Anfang der Schrift vom Segen und Fluch). Dagegen hat er zuerst Bibel und Natur in Einklang zu bringen gewusst und eine Theologie in Verbindung mit einer Physiologie aufgestellt, wodurch die volle harmonia luminis naturae et gratiae dargethan wird. Daher sind denn auch vor Allen auf ihn, den mit Unrecht Vergessenen und nie gehörig Beachteten, die Zeitgenossen wieder aufmerksam zu machen. Ihm zunächst steht die Kabbalah, womit seine Lehre im Wesentlichen übereinstimmt, ohne jedoch die Irrthümer zu theilen, welche sich später in jene eingeschlichen haben; und sodann Thomas von Aquin, der ihn zwar durch die Exactheit seiner dogmatischen Bestimmungen übertrifft, jedoch wegen seiner Unterschätzung der Natur hinter ihm zurücksteht. — An Jacob Böhme reihen sich dann seine Commentatoren im siebenzehnten und achtzehnten Jahrhundert, die Alchemisten, der Verfasser der Schrift: Geheimniss des Kreuzes, der Verfasser der Aufsätze von Gottes Dreieinigkeit und von der Versöhnung, *Angelus Silesius*, *Oetinger* und viele andere, hierauf *Martinez Pasqualis* und besonders endlich *St. Martin*. — Das ist die *Schule*, zu der Baader sich hält. Dazu kommen noch *Befreundete* aus neuerer Zeit, wie *Daub*, *Johannes Menge*, *De Maistre*, *Schubert* etc., mit deren Meta-

physik, Socialphilosophie und Psychologie Baader im Wesentlichen einverstanden ist. — Vornehmlich beachtet endlich und sehr häufig besprochen werden von ihm die sämmtlichen *Philosophen der neuern* Zeit, also nächst *Descartes, Spinoza, Leibnitz,* den *Engländern* und *Franzosen*, vor Allen *Kant, Fichte, Schelling* und *Hegel,* wie auch *Jacobi* u. s. w.

Von dem hiermit erreichten Standpunkt aus können wir nun einen Rückblick auf Baader's philosophischen Bildungsgang und die ihn in seiner Philosophie bestimmenden Auctoritäten werfen, um einige sehr grosse Missverständnisse auf der Stelle abzuweisen. Zuvörderst nämlich müssen wir es allerdings als ganz gegründet ansehen, wenn *Fortlage* in seiner Genetischen Entwickelung der neuern deutschen Philosophie (1851) als den ersten Veranlasser auch der Baader'schen Lehre *Kant* betrachtet und dadurch die Möglichkeit gewinnt, dieselbe als ein Glied der von ihm dargestellten Gesammtentwickelung der neuern deutschen Philosophie zu betrachten. Baader ist wirklich eine Zeit lang von Kant abhängig, wenn man will, ein halber Kantianer gewesen — dies aber nur, bis er zu seinem eigenthümlichen philosophischen Standpunkt gelangt war und damit sogleich als entschiedener Gegner Kant's auftrat. Dabei ist dann ebenfalls richtig, dass sowohl der diesem Zeitpunkt vorhergehende als der spätere Kampf Baader's mit dem kantischen System auf einem Beiden gemeinsamen Boden geführt wurde, und dass eben dieser Kampf auf die Richtung Baader's überhaupt allezeit einen entscheidenden Einfluss geübt hat — so dass man also sagen kann: Auch als Baader sich von Kant losgemacht hatte, stak dieser doch noch in ihm und wirkte auf ihn sowohl in positiv förderlicher, als in negativ stachelnder und zum Widerspruch reizender Weise. — Nicht minder tref-

fend ist eine zweite Bemerkung *Fortlage's,* dass bei Baader's Philosophie ihr sehr nahes und doch zugleich sehr freies Verhältniss zum *Katholicismus* von besonderem Belange sei. In ersterer Rücksicht nämlich unterscheidet sich Baader von allen übrigen Hauptbegründern der neuern deutschen Philosophie; und zugleich ist sein System nicht nur das *älteste* unter allen bei uns in neuerer Zeit von katholischen Philosophen aufgestellten Systemen, sondern auch minder oder mehr einflussreich auf die meisten derselben gewesen. Dagegen hat z. B. die *hermesische* Lehre theils wegen ihres zu nahen Anschlusses an das kantische System, theils wegen ihrer Unbedeutendheit in eigentlich philosophischer und speculativer Beziehung sehr bald starke Oppositionen gegen sich innerhalb des Katholicismus selbst hervorgerufen und weder innerhalb noch ausserhalb desselben grössern Einfluss zu gewinnen vermocht. In der andern Rücksicht ist die Baader'sche Lehre zunächst besonders für die katholische Theologie, ähnlich wie die Lehre Schleiermacher's für die protestantische Theologie, wichtig geworden und noch fernerhin wichtig, um sie auf tiefere Weise mit in die neuere Bewegung des philosophischen Gedankens hineinzuziehen. Wenn nun *Fortlage* in solcher Einführung der Philosophie in die Theologie ein zur wissenschaftlichen *Befreiung* der letztern dienendes Ferment erblickt: so können wir ihm darin nicht anders wie beistimmen, müssen aber noch hinzufügen, dass Baader's Begriff der Freiheit keineswegs gleichbedeutend ist mit absoluter Willkür und Schrankenlosigkeit (Zerstörung des Dogma's), sondern vielmehr allein mit freier, bewusster und lebendiger Aufnahme und Erfüllung des Gesetzes (tieferer Ergründung und Entfaltung des Dogma's). — Wir glauben nämlich in der That berechtigt zu sein,

eine durchgreifende *principielle* Uebereinstimmung des Baader'schen Systems mit der katholischen Dogmatik zu behaupten. Dagegen aber würde es höchst irrig sein, beide für identisch zu halten. Denn nicht nur, dass Baader sich im Allgemeinen auf den philosophischen und so zunächst auf den anthropologischen Standpunkt stellt, während die Dogmatik eine theologische Wissenschaft ist; und nicht nur, dass Baader eine Menge Dinge, welche die Theologie als solche verhältnissmässig nur wenig angehen, wie insbesondere eine sehr eingehende und eigenthümliche Physiologie oder Naturlehre, als einen sehr wesentlichen Gegenstand seiner Philosophie betrachtet: selbst auch auf dem Gebiet, welches am meisten ein gemeinsames für Baader's philosophische Lehre und die theologische Dogmatik ist, in den Bestimmungen nämlich der höhern unsichtbaren Dinge und ihres Verhältnisses zum Sichtbaren, findet sich der wesentliche Unterschied zwischen beiden, dass die erstere ein bedeutendes *Mehr* wie die andere hat. Dies zeigt sich sowohl bei der Baader-schen Trinitätslehre und dem schon hier eingeführten Begriff der Sophia und der Natur, als bei seiner Schöpfungslehre und dem, was er hier über den Engelfall, die Materie und die materielle Natur, über Zeit und Raum und die Bedeutung der Erde, als nicht minder endlich bei dem, was er über niedere und höhere Leiblichkeit, Opfer, Abendmahl, Ehe und Androgyne, jenseitiges Leben u. s. w. sagt — Punkte, die hier nur erst angedeutet werden können und deren nähere Ausführung wir uns für einen andern Ort aufsparen müssen. — Sind nun hiermit zweierlei Verhältnisse der Baader'schen Philosophie, ihre Beziehung nämlich zur Lehre Kant's und ihre Beziehung zum Katholicismus und insbesondere zur katholischen Dogmatik, als allerdings that-

sächlich, wenn auch nicht ganz in dem Sinne, wie man es wohl gemeint hat, vorhanden von uns anerkannt: so müssen wir dagegen *zwei* andere Verhältnisse derselben, die man, das eine lange Zeit hindurch fast ganz allgemein, das andere wenigstens von einer Seite her, angenommen hat, durchaus in Abrede stellen. — Bis zum Jahre 1850 nämlich hat man in allen Handbüchern für Geschichte der Philosophie und in zahlreichen Aeusserungen der verschiedensten Schriftsteller lesen können, Baader sei ein Schüler von *Schelling* und ursprünglich Pantheist und Naturphilosoph wie dieser gewesen. Diese vollkommen irrige und auf schlechterdings gar nichts gegründete Annahme hat dann aber in der Vorrede *Hoffmann's* zu dessen zweiter Ausgabe der kleinen Schriften Baader's (Leipzig 1850) ihre vollständige, aus den unzweideutigen Aeusserungen und öffentlichen Erklärungen beider Männer, ihrem Altersverhältniss, ihren frühesten philosophischen Ausführungen u.s.w. entnommene Abweisung gefunden, so dass sich unwidersprechlich ergeben hat, dass nicht nur Baader zu keiner Zeit von Schelling abhängig gewesen, sondern vielmehr umgekehrt Schelling hauptsächlich durch Baader zu der von ihm im Jahre 1809 vorgenommenen Aenderung seines Systems hingedrängt worden ist [1]). Die Richtigkeit dieses Ergebnisses

---

1) Hoffmann hatte übrigens schon in seiner »Vorhalle zur speculativen Lehre Baader's« (Aschaffenburg 1836) das wahre Verhältniss Baader's zu Schelling dargelegt, nur noch nicht so umfassend und erschöpfend, wie in der genannten Vorrede. Wenn man jene frühere Nachweisung fast allgemein ignorirt hat, so war es doch nicht mehr möglich, die spätere Nachweisung zu ignoriren, da der Einfluss der Baader'schen Lehre unterdessen von Jahr zu Jahr gewachsen war und die hierauf erfolgte Vorlage von sechs Bänden Baader'scher Schriften

ist seitdem auch von den verschiedensten Seiten her z. B. in der schon angeführten Schrift *Fortlage's* und noch umständlicher in der ganz vor Kurzem erschienenen höchst wichtigen Schrift von *Erdmann:* Die Entwickelung der deutschen Speculation seit Kant (Leipzig 1853) anerkannt worden. Es genügt daher für uns, einfach auf das oben von uns über Baader's philosophische Entwickelungsgeschichte und seine Auctoritäten in der Philosophie Gesagte zu verweisen, da schon hieraus der völlige Ungrund jener Meinung erhellt. — *Fortlage* aber hat dann einen andern Ausweg ergriffen: Baader soll zwar nicht Schelling's, wohl aber *Fichte's* Schüler gewesen sein. Auch dies ist völlig ungegründet. Fichte's erste Schrift: »Kritik aller Offenbarung« erschien zum erstenmal Königsberg 1792 und sein »Begriff der Wissenschaftslehre« Weimar 1794 — beide zu einer

---

bereits einen imposanten Eindruck hervorgebracht hat. — Daneben muss man freilich bemerken, dass von manchen Seiten her Alles aufgeboten wird, um den Fortgang des Unternehmens zu hemmen, und wir wüssten in dieser Beziehung unter Andern von einem sehr namhaften Philosophen höchst verwunderliche Dinge zu erzählen. Zum Glück aber sind solche Bestrebungen völlig vergeblich und werden an der mehr und mehr erkannten hohen Bedeutung der Sache, wie an dem unausgesetzten, thätigen Eifer der Freunde Baader's und der opferfreudigen Energie besonders des Hauptherausgebers seiner Werke nach den schon jetzt sich öffnenden Aussichten sicher scheitern. Noch im Laufe dieses Jahres nämlich werden zwei weitere Bände erscheinen (zur Societätsphilosophie); die vier folgenden (zur Religionsphilosophie) haben ohnehin ein so grosses Publicum, dass ihr Erscheinen unbedingt gesichert ist. Dann aber fällt jede Schwierigkeit hinweg, den überaus wichtigen Commentar zu Jacob Böhme und St. Martin, sowie den fast über alle Vergleichung bedeutenden Briefwechsel erscheinen zu lassen.

Zeit, wo Baader in England war und, wie er selbst sagt, von dem in Deutschland über Kantische Philosophie u. s. w. Geschriebenen nichts lesen konnte (WW. I. S. 1). War auch damals seine philosophische Richtung noch nicht entschieden, so hatte er doch schon längst den Mann gefunden, an den er sich später stets vor Allen anschloss, und bereits im Jahre 1796 sehen wir ihn in der Hauptsache mit dem System fertig, welches er allezeit vertreten hat; dies aber ist keineswegs das Fichte'sche. Allerdings sehen wir ihn sogleich nach seiner Zurückkunft nach Deutschland in den »Beiträgen zur Elementarphysiologie« (1796), wie Schelling, so auch Fichte berücksichtigen und lobend anführen (WW. III. S. 239 ff.), insofern er an ihnen Bundesgenossen gegen den Kantischen Formalismus zu haben glaubte, aber ohne dabei dem eigenen System etwas zu vergeben, und sogar mit ausdrücklich beigefügter Berichtigung ihrer Fehler — und ebenso sehen wir ihn (1801) unter der Ueberschrift: »Naturrechtlicher Grund gegen die Aufhebung der Zünfte« kurzweg eine Stelle aus Fichte's Naturrecht abdrucken lassen (Kl. SS. S. 1); ja noch in der Religiösen Philosophie (1827) sieht er (vgl. WW. I. S. 178) in dem, was Fichte zuerst über die Natur und das Wesen des Selbstbewusstseins gesagt hatte, einen der bedeutendsten Fortschritte der Erkenntnisslehre. Aber Alles dieses kann doch gewiss nicht beweisen, dass Baader zuerst durch Fichte angeregt oder in der Folge wesentlich bestimmt und selbst zur Annahme der Fichte'schen Grundansicht bewogen worden sei! Man erinnere sich nur, wie hoch Baader von Anfang und stets den Begriff der *Natur* anschlug und wie sehr er darum Realist war, ohne desshalb vom Idealismus zu lassen; daher konnte ihm ein so einseitiger Idealismus, wie der

Fichte's, nie zusagen. Ebenso zeigt sich Baader von Anfang an als *Theist* im Sinne des Christenthums, und man sieht daher keinen Grund, wesshalb er nicht früher eben so wie später (Relig. Phil. WW. I. S. 179) die Fichte'sche Lehre »gottesleugnerisch« hätte nennen sollen. Endlich war ihm auch der Zusammenhang des Fichte'schen Idealismus mit dem spinozistischen Pantheismus vollkommen klar, so fest es ihm dabei stand, dass eben jener Idealismus recht gefasst durch den darin aufgestellten Begriff vom Selbstbewusstsein schliesslich doch zum Theismus führen müsse (ebd. S. 178). So ist denn von ihm wohl ein sehr wahres Moment in der Fichte'schen Lehre anerkannt worden; aber davon abgesehen lässt sich nicht leicht ein stärkerer Gegensatz denken, als der zwischen Baader's und Fichte's Grundansichten. Stand doch, hiermit verglichen, wenigstens scheinbar, die Naturphilosophie Schelling's mit der Baader's in weit näherer Berührung, so dass eben desshalb Schelling der letztern nicht wenig Einfluss auf seine eigene Lehre gestatten konnte! — Dies mag genügen, um jegliche Abhängigkeit Baader's von dem einen oder dem andern Nachfolger Kant's zurückzuweisen und ihm die Selbstständigkeit zu sichern, die er in der Entwickelungsgeschichte der neuern deutschen Philosophie thatsächlich eingenommen hat. — Höchst verwunderlich aber will es uns endlich bedünken, wenn *Erdmann* zwar diese Selbstständigkeit Baader's namentlich Schelling gegenüber vollständig zugibt, dann aber doch seine Unterordnung unter diesen und so mittelbar unter *Hegel* dadurch wieder herzustellen sucht, dass er sagt: Der *Eine* Schelling habe in seinem frühern und seinem spätern Systeme *zwei* Ansichten vertreten, die sich in *Oken* und *Baader* gesondert, wenn gleich in dieser Sonderung eine jede allerdings voll-

ständiger, dargestellt hätten; darum sei die Ansicht Schelling's gleichsam das *Ganze*, die Oken's und Baader's aber je eine *Hälfte* davon gewesen, indem der Erstere uns das heidnische Alterthum, der Andere das katholische Mittelalter wieder vorgeführt und im Licht des neunzehnten Jahrhunderts gezeigt hätten! Darauf erwidern wir für jetzt nur, dass zwei Hälften zusammen nicht ein Ganzes ausmachen, und Inconsequenz als solche einem Philosophen nicht zur Tugend angerechnet werden kann. Auch ist es nicht richtig, dass Baader vorzugsweise ein Repräsentant des Mittelalters sein soll, da mit Ausnahme von Thomas von Aquin ihm das Mittelalter eigentlich gleichgültig war, und er es überhaupt nicht auf die Repräsentation einer Zeit, sondern allein auf die Darstellung *ewiger Wahrheiten* und eben desshalb auf ein *universelles System* abgesehen hatte, welches der Sache wie der Zeit nach nicht *vor*, sondern nur *nach* dem *Hegel's* gestellt werden kann. — Ob ihm dies gelungen sei, ist freilich eine andere Frage, die erst beantwortet werden kann, wenn sein System im Ganzen und in allen wesentlichen Theilen vorgeführt ist; und dazu ist wieder eine Vorfrage, ob er überhaupt ein System aufgestellt habe oder wenigstens habe aufstellen wollen. Diese Vorfrage ist es, zu deren Beantwortung wir uns jetzt wenden, indem wir sprechen über:

Die Form der Baader'schen Philosophie.

Eine Philosophie, die nicht das Streben hat, sich zum *System* zu entwickeln, d. h. *alle* Gebiete des Seins und Lebens in den *Gedanken* aufzunehmen und die so zunächst entstandene Vielheit von Gedanken unter eine *Einheit* zusammenzufassen, die ferner dieses Streben nicht wenigstens schon so weit bethätigt hat, dass von ihrem Grundgedanken

aus *alles Hauptsächliche* seine Beleuchtung erhält, und die also nicht insoweit schon wirklich System *ist:* eine solche Philosophie scheint ihren Namen nur mit Unrecht zu führen, weil ihr entweder das gehörige Wahrheitsinteresse ganz fehlt, oder sie dieses zu wenig durchgeführt und an den Tag gelegt hat, um sich für hinreichend bewährt halten zu können. — Ob in diesem Sinne der Name Philosophie und System auf die Lehre Baader's angewandt werden dürfe, liess sich lange bezweifeln. Denn ungefähr ein halbes Jahrhundert hindurch (1796 – 1841) gab er zwar beinahe jedes Jahr oder, wenn eine etwas längere Unterbrechung eingetreten war, auch mehreremal in einem Jahre eine kürzere oder längere Schrift, einen Aufsatz oder ein Buch heraus, so dass ihre Anzahl nach *Hoffmann's* Berechnung gegenwärtig nicht weniger als sechs und neunzig oder, in der Gesammtausgabe zehn grosse Octavbände zu dreissig Bogen, und dazu noch fünf Bände nachgelassener Schriften, beträgt [1]. Diese Schriften waren sehr verschiedenen Inhaltes, zwar sämmtlich oder doch nur mit wenigen Ausnahmen philosophisch, aber in so bunter Folge nach einander erscheinend, und fast in jeder einzelnen war Alles so bunt durch einander geworfen, dass erst jetzt, wo ihre Gesammtheit vorliegt, nicht ohne Mühe und nicht ohne dass sich über Manches dabei streiten liesse, *sechs* oder *sieben* Klassen zu

1) Die nachgelassenen *Studienbücher* Baader's sind so umfangreich (über hundert verschiedene grössere und kleinere Hefte), dass sie allein vielleicht für 5 bis 10 Bände — ausser den 15 Bänden der Gesammtausgabe — Material liefern könnten. Wie viel daraus benutzbar ist, lässt sich zur Zeit noch nicht bestimmen; wahrscheinlich aber dürfte sich wohl noch Manches daraus zum Druck eignen.

unterscheiden sind [1]), welche in der Ankündigung der Gesammtausgabe bezeichnet werden als Schriften zur

1) Erkenntnissphilosophie,
2) Fundamentalphilosophie,
3) Naturphilosophie,
4) Geistesphilosophie,
5) Socialphilosophie,
6) Religionsphilosophie,
7) Aphorismen nebst den nachgelassenen Schriften, welche Tagebücher, Studienbücher, Abhandlungen, Vorlesungen, Auszüge, Randglossen, Briefe etc. enthalten.

Daran, dass in diesen Schriften nach und nach ein vollständiges philosophisches System an den Tag treten werde, konnte man sofort noch nicht denken. Vielmehr erschienen sie vorerst auch günstigern und einsichtigern Beurtheilern nicht selten nur als eine Zusammenwürfelung von ganz zufällig veranlassten Efulgurationen eines genialen Kopfes, die derselbe von Zeit zu Zeit der Welt mitzutheilen für gut befinde. So sagte *Görres*, um Baader's Methode zu charakterisiren: »Der Titel *einer* Schrift von ihm: Ueber den Blitz als Vater des Lichtes, passe eigentlich auf *alle* seine Schriften; denn wie der Blitz jetzt hier leuchte und gleich nachher eine halbe Meile weiter, so springe auch der Gedanke Baader's aus der Theologie in die Physik, oder aus der Lehre vom Magnetismus in die Politik und von da wieder zur Trinitätslehre über.« Ganz so schlimm ist es nun freilich nicht, da

1) Wesshalb nicht die chronologische Ordnung, die Mancher vielleicht vorgezogen haben würde, gewählt worden ist, darüber hat sich der Herr Hauptherausgeber in der Vorrede zu dem ersten Bande mit beachtenswerthen Gründen erklärt.

wenigstens manche Schriften, wie die religiöse Philosophie, die Schrift vom Opfer, die Societätsphilosophie u. s. w. so ziemlich Fuss beim Mahle halten; aber sehr häufig ist doch das Gegentheil von aller Wohlgeordnetheit bei ihm zu bemerken. Dies wird in etwa dadurch entschuldigt, dass bei Baader der Mangel in der Form theils aus einem Ueberfluss an Stoff entsprang, indem der geniale Gedanke sich nicht so leicht zügeln liess, wie der oftmals breitgetretene, theils aus dem Bestreben hervorging, Dinge, die im circulus vitae zusammengehören, auch bei ihrer speculativen Auffassung zusammen zu lassen, alles abstrakte Lostrennen zu vermeiden, und verschiedene Erkenntnissgebiete gleichnissweise durch einander zu erklären oder als unter ein und demselben Gesetze stehend unter einem Blick zusammen zu fassen. — Um nun aber aus der auch so nicht zu leugnenden Unordnung sowohl der Schriften im Allgemeinen als der darin behandelten Gegenstände im Besondern herauszukommen und die Frage zu beantworten, ob die Lehre Baader's überhaupt ein System sei, ist vorerst zu beachten, dass die *Sprache* Baader's bis aufs Einzelnste herab sehr bestimmt, überall ein genauer Ausdruck des Gedankens, nicht poetisch, aber doch mit ihrem Licht und ihrer Wärme meist immer zugleich dem Begriff und der Vorstellung gleichwie dem Verstande und dem Gemüthe Nahrung gebend ist. Damit ist auch gesagt, dass die *einzelnen Gedanken* sich überall in concretester Bestimmtheit absetzen und ein Zweifel an dem, was Baader eigentlich hat sagen wollen, bei einem nur einigermaassen geübten Leser nicht wohl aufkommen kann. Dafür ist auch noch dadurch gesorgt, dass dieselben Gedanken theils mit denselben Worten, theils mehr oder weniger ausgeführt, in vielen verschie-

denen Schriften wiederkehren und Baader es liebt, sich fortwährend auf das früher von ihm Gesagte unter bestimmten Allegationen zurück zu beziehen. Ebenso bleibt er sich in der Terminologie überall gleich. Bald findet man auch, dass er gewisse Lieblingsworte, Gedanken und Gegenstände hat, auf die er immer wieder zurückkommt und die er dann bald so, bald anders wendet, bald von dieser, bald von jener Seite beleuchtet. So stellt sich immer mehr eine *Einheit* heraus und auch das Real-Verschiedene gliedert sich immer dichter in einander. — Baader selbst aber ist sich ganz bewusst, dass alle seine »Philosopheme« zusammenhangen und in der That ein System bilden, wenn dies auch nicht äusserlich bei ihm hervortrete. So sagt er bei der Herausgabe des ersten Bandes seiner philosophischen Schriften und Aufsätze (1830) in der Vorrede: »Der sachkundige Leser wird sich aus diesen meinen frühesten Schriften überzeugen, dass auch in ihnen wie in den spätern nur *die Eine* Ueberzeugung sich ausspricht von der Verwerflichkeit und Schlechtigkeit jenes *Supranaturalismus* oder *Spiritualismus*, mit welchem man nicht etwa erst seit Cartesius die Religionsdoctrinen gegen einen eben so schlechten *Naturalismus* vertheidigte und solches noch jetzt thut« (WW. I. S. 388). Ferner in der Vorrede zum zweiten Heft der speculativen Dogmatik (1830): »Auch jene Leser und Zuhörer, welche sogleich nach einem fertigen Systeme verlangen — — und welche den systematischen Gedankengang vermissen, wo sie kein a, b, c etc. erblicken — auch diese Leser und Zuhörer, sage ich, können sich aus diesem zweiten Hefte noch mehr als aus dem ersten davon überzeugen, wie Vieles noch zu thun und abzuthun ist, ehe man zur Aufstellung eines solchen Systems schreiten kann; welche Aufstellung übrigens dem zweiten oder

positiven Theil der speculativen Dogmatik vorbehalten bleibt.« Endlich im vierten Heft der speculativen Dogmatik (1836. S. 4): »Da unsere Lehre in Manchem mit neuern Lehren übereinzustimmen scheint, in Manchem sich aber diesen wieder entgegensetzt, und da der Unverstand sowie jene Pedanterie, welche kein System sieht, wo die Gedanken nicht numerotirt in Reih' und Glieder aufgestellt sich zeigen, uns sogar den Vorwurf des *Nichtzusammenhangens unserer Philosopheme* machten: so will ich gegenwärtige Vorlesungen mit einem kurzen Ueberblick jener, in meinen bisher erschienenen Schriften enthaltenen, Doctrinen eröffnen, welche am bestimmtesten beweisen können und sollen, dass *ich zwar in der Philosophie einen eigenen, jedoch nur immer denselben Weg gehe*, auf welchem ich indessen die frühern wie dermaligen sämmtlichen philosophischen Schulen oder sogenannten Systeme bereits zurückgelassen habe.«

Zu einer *formellen Darstellung seines Systems* ist Baader nie gekommen; doch dienen dazu vielleicht folgende Fingerzeige. — In der Religiösen Philosophie (WW. I. S. 259) wird Kant's Bemühen: »das *Erkennen* erst kritisch erkennen zu lernen, ehe man mit ihm an das wirkliche Erkennen geht«, bedingnissweise gebilligt, wenn es nämlich so genommen werde, dass wir in unserem dermaligen Zustande (wo es nicht mehr res integra mit uns ist) uns vorerst über die Integrität oder Nichtintegrität unseres Erkenntnissvermögens die nöthige Ueberzeugung zu verschaffen hätten. Darin scheint zu liegen, dass die Philosophie als Erkenntniss des Wirklichen zwar mit der *Erkenntnisslehre* als erstem Theil zu *beginnen* habe, eine solche jedoch nicht aufgestellt werden könne, ohne auch Rücksicht auf den Sündenfall und die Erlösung zu nehmen — mit andern Worten,

dass die *Seinslehre* (die Philosophie in materialer Beziehung) die *Erkenntnisslehre* (die Philosophie in formaler Beziehung) und diese jene voraussetze d. h. beide sich im *Kreise* bewegen. — Sodann heisst es in einer Stelle aus Baader's Tagebuch (1829 s. Kleine Schr. S. 330): »Von den *drei Hauptzweigen* unseres Wissens, der *Theologie* oder Gotteslehre, der *Anthropologie* oder Menschenlehre, und der *Physiologie* oder Naturlehre, kann keiner zur Vollständigkeit gelangen, so lange man dieselben von einander abstrakt oder sogar in Widerstreit gegen einander pflegt, so lange z. B. der Physiologie (sonst Naturphilosophie genannt) deistische oder atheistische und selbst antitheistische Principien offenbar oder versteckt zum Grunde gelegt bleiben.« (Vgl. Phil. SS. und AA. II. S. 384). Aus diesem Satz haben wir unmittelbar nur zu entnehmen, dass die *Seinslehre* nach Baader *drei* Haupttheile hat, aber nicht, in welcher Reihenfolge dieselben abzuhandeln sind; vielmehr setzt hier jeder Theil die beiden andern voraus und das Ganze bewegt sich daher im *Kreise* — ganz dasselbe, was vorhin auch von dem Verhältniss der Erkenntnisslehre zur Seinslehre bemerkt worden ist. Dass dies wirklich Baader's Ansicht ist, erhellt auch noch aus folgenden Aeusserungen desselben. Er tadelt in der speculativen Dogmatik (III. S. 35) an Cartesius, dass er den Anfang der Philosophie mit dem *Selbst* (cogito ergo sum), nicht mit *Gott* mache, und sagt darüber: »Das Nichtanfangen mit Gott ist schon dessen Läugnung« und »Anstatt mit Cartesius zu sagen: Ich denke, also bin ich, sollte man sagen: Ich werde gedacht, darum denke ich; oder: Ich werde gewollt (geliebt), darum bin ich.« Nichts desto weniger hält er es in derselben speculativen Dogmatik (I. S. 49 ff.) für nothwendig, die Anthropologie der Theologie vor-

herzuschicken, weil der Mensch nur aus *sich*, dem Bilde, *Gott*, das Urbild, zu erkennen vermöge. Ebenso geht zwar der *Mensch* seiner Würde nach der *Natur* vorher; aber die Natur geht dem Alter nach dem Menschen vorher — und es kann daher die Anthropologie vor oder nach der Physiologie abgehandelt werden. Ja sehr häufig werden von Baader *Theologie* und *Physiologie* zusammen genannt, als ob es ihm blos hierum, gar nicht um die Anthropologie zu thun wäre. So spricht er (WW. I. S. 417) von einer »altdeutschen Naturkunde oder Naturphilosophie, die zugleich Theologie, und einer Theologie, die zugleich Naturphilosophie war« (d. h. der Lehre Jacob Böhme's), und fügt hinzu, er »habe es sich seit vielen Jahren angelegen sein lassen, auf jene altdeutsche Wissenschaft wieder hinzuweisen und Proben davon vorzulegen.« (Vgl. WW. I. S. 65. und III. S. 331 ff.) Nichts destoweniger ist es zunächst der Mensch, aus dessen Betrachtung er vor Allem seine Gottes- und seine Naturlehre entnimmt. — Hiernach fragt es sich, in welcher Ordnung man am besten das System Baader's darstellt, wenn dies auch an sich minder wichtig ist.

Erdmann hat in seiner schon angeführten Schrift (Entwickelung der deutschen Speculation seit Kant. Band II. S. 593 ff.) sich das grosse Verdienst erworben, zuerst eine systematische Darstellung der Lehre Baader's nach dem Schema: *Erkenntnisslehre*, *Theologie*, *Physiologie* und *Anthropologie* gegeben zu haben. Wir halten diese Darstellung im Ganzen für meisterhaft [1]) und berufen uns auf sie als

1) Es ist hier der Ort nicht, einzelne Missverständnisse *Erdmann's* aufzudecken. Nur das Eine sei hier bemerkt, dass nach Baader nicht die materielle Natur oder die Materie, sofern man sie identisch mit der Natur nimmt, eine Phantasmagorie ist; son-

einen schlagenden Beweis, dass alle Philosopheme Baader's wirklich, wie er uns wiederholt versichert hat, im Zusammenhang stehen und ein System bilden, obgleich dessen Theile bis dahin nicht numerotirt nach a, b, c in Reih' und Glieder aufgestellt waren.

Doch scheint uns *Erdmann* mit seiner Systematisirung noch etwas zu früh gekommen zu sein, indem das Ganze der Baader'schen Lehre bis jetzt noch gar nicht vorliegt, vielmehr sehr bedeutende Parthien in seinem Commentar zu Jacob Böhme und St. Martin, seinen Studienbüchern, seinen Zusätzen zu den social- und religionsphilosophischen Schriften, ja auch in dem höchst wichtigen und interessanten Briefwechsel uns vor Vollendung der Gesammtausgabe noch ganz unbekannt sind. Dadurch werden in dem, was *Erdmann* nach dem Vorliegenden für zu wenig ausgeführt und zu wenig allseitig entwickelt hält, noch manche Lücken ausgefüllt werden. — Aber auch ohne dies finden wir schon nach *Erdmann's* Darstellung bei Baader ein grossartiges, alle wichtigern Gebiete des Seins und Lebens beachtendes, streng mit sich selbst einiges, durchaus eigenthümliches — und dabei, setzen wir aus uns selbst hinzu, durch zu starke Opposition gegen den gerade bekämpften Feind oder auch gegen die herrschende Zeitrich-

dern nur die Materialität der Natur ist ihm eine, aber *reelle*, Phantasmagorie im Vergleich mit der wahren, lichten und vollendeten Natur. Das volle Verständniss dieser Vorstellung, welche leicht idealistisch missdeutet werden kann, ist nur zu gewinnen durch sorgfältige Erwägung dessen, was Baader über die paradiesische, die verzeitlichte, entartete und versetzte, und über die vollendete Natur, sowie über den Unterschied von Idee und Natur als Selbstlauter und Mitlauter etc. gelehrt hat. Vgl. auch *Erdmann*, über Naturalismus, in *Fichte's* Ztsch. 23, 2. S. 191 ff.

tung überhaupt nur *hin und wieder* und nur *scheinbar*, nicht aber *durchweg* und *wirklich* einseitiges oder parteiisches, sondern vielmehr die *Grundlage zur Versöhnung aller Parteien* enthaltendes — System. Wenn daher Baader z. B. im Gegensatz zum Judenthum und der dort sich findenden höhern Offenbarung das Heidenthum, und im Gegensatz zur ursprünglichen reinen Natur die gegenwärtige materielle Natur weniger behandelt und in den Hintergrund gestellt hat: so ist der eigentliche Grund davon, weil *in der Zeit überhaupt* der Werth des Heidenthums und der materiellen Natur im Allgemeinen viel zu hoch angeschlagen und die Wahrheit des Gegensatzes dazu ganz oder fast ganz übersehen wird. Näher besehen aber fehlen auch bei Baader selbst keineswegs die richtigen und in der Hauptsache auch schon ausreichenden Principien, um sowohl Heidenthum als materielle Natur auch ihrer Lichtseite nach gehörig zu würdigen. Aehnliches gilt von seiner vorzugsweisen Vertheidigung des Glaubens, der Auctorität, des Katholicismus u. s. w., wobei er das Gute der andern Seite niemals übersehen hat. — Eines Gegensatzes, wie Oken, bedarf er darum nicht, wie *Erdmann* behauptet; und wenn nach demselben Gelehrten Oken das ältere, Baader das neuere Schelling'sche System consequenter und vollständiger und, was Baader betrifft, auch eher noch als ihr Urheber selbst entwickelt haben: so hat hiernach ja der angeblich *beide Hälften* in sich vereinigende und darum doch gewiss ganz allseitige *Schelling* selbst eben durch seinen Uebergang vom erstern System zum letztern diesem das Zeugniss der Allseitigkeit gegeben! Doch wir berufen uns auf diese Auctorität nicht, da wir sie für eine — und zwar direkt durch Baader — *innerlich zerbrochene* und in diesem ihrem

Zustand allerdings, wenn auch ganz unfreiwillig, den *ersten Sieg Baader's* verkündende halten. Wir überlassen es dagegen völlig getrost der Zeit, über die Wahrheit der Lehre Baader's zu urtheilen und, wovon wir schon jetzt gewiss sind, deren *fernere Siege*, z. B. auch über *Hegel's* System, herbeiführen zu helfen! —

Nachdem wir nun so alle Vorbereitungen getroffen, den philosophischen Bildungsgang Baader's besprochen, seine hauptsächlichsten Auctoritäten aufgeführt und die Form seiner Philosophie vorgelegt haben: können wir jetzt zu unserm eigentlichen Gegenstande übergehen, nämlich zur

Darstellung der Lehre Baader's im Einzelnen.

Wir wählen dafür nicht die streng bis ins Einzelne durchgeführte systematische Form aus den schon vorhin angeführten Gründen. Ebenso beabsichtigen wir auch nicht, hier schon die ganze Lehre Baader's darzustellen. Wir begnügen uns vielmehr für jetzt damit, *eine Uebersicht des Hauptinhaltes der wichtigsten und auch der weniger wichtigen Schriften zu geben, welche bis dahin in der Gesammtausgabe der Werke Baader's erschienen sind.* Und zwar schliessen wir uns dabei im Allgemeinen der Reihenfolge an, worin sie hier aufgeführt werden, theils weil diese Reihenfolge selbst in den Hauptparthien eine systematische ist, die mit der Baader'schen Grundansicht und so auch mit der, freilich zum Theil umgekehrt geordneten, Eintheilung *Erdmann's* übereinstimmt, theils weil wir damit für diejenigen, welche sich mit der Lehre Baader's genauer bekannt machen wollen, eine wenigstens dem Anfänger schlechthin unentbehrliche Orientirung in dessen Werken zu geben beabsichtigen. Aus eben diesem Grunde werden wir auch in

Bezug auf den Inhalt der *einzelnen* Bände nicht überall den hierbei von der Gesammtausgabe befolgten chronologischen Gang einhalten, sondern in der Regel die wichtigste Schrift voranschicken und ihr dann die übrigen, wenn nicht immer alle, so doch alle wichtigern, mit Hervorhebung dessen, worin sie die Hauptschrift ergänzen, möglichst kurz anreihen. Daraus wird sich dann, wie wir hoffen, der *tiefe systematische Zusammenhang aller Hauptlehren Baader's* leicht von selbst ergeben, oder, wiefern hier noch Wesentliches zurückbleibt, doch von vorn herein schon ahnen lassen.

1) Die Erkenntnissphilosophie.

Franz von Baader's Sämmtliche Werke. Systematisch geordnete, durch reiche Erläuterungen von der Hand des Verfassers bedeutend vermehrte, *vollständige Ausgabe* der gedruckten Schriften sammt dem Nachlasse, der Biographie und dem Briefwechsel. Herausgegeben durch einen Verein von Freunden des Verewigten: Professor Dr. *Franz Hoffmann* in Würzburg, Professor Dr. *Julius Hamberger* zu München, Professor Dr. *Anton Lutterbeck* zu Giessen, Baron *F. von Osten*, Professor *Emil August von Schaden* zu Erlangen und Professor Dr. *Christoph Schlüter* zu Münster. *Erster Band.* Leipzig. Verlag von Hermann Bethmann 1851.

Auch unter dem Titel:

Franz von Baader's Sämmtliche Werke. Erste Hauptabtheilung. Systematische Sammlung der zerstreut erschienenen Schriften. Erster Band.

Auch unter dem Titel:

Franz von Baader's Gesammelte Schriften zur philosophi-

schen *Erkenntnisswissenschaft* als speculative Logik. Herausgegeben von Dr. *Franz Hoffmann*, ordentlichem öffentlichem Professor der Philosophie an der Hochschule zu Würzburg.

Den in diesem Bande unter *fünfzehn* Nummern aufgeführten Schriften Baader's hat der verdienstvolle und gelehrte Hauptherausgeber der Baader'schen Werke, der namentlich die Besorgung der ersten Hauptabtheilung derselben übernommen hat, nächst einer *Vorrede* zur Gesammtausgabe (S. VII—XVI) eine *Einleitung* zum ersten Bande der ersten Hauptabtheilung (S. XVII—LXX) vorangeschickt, worin er eine Geschichte der neuern Erkenntnisslehre oder philosophischen Logik gibt, die Lehren Baader's hierüber mit denen Kant's, Fichte's, Schelling's und Hegel's vergleicht, und endlich auch noch das Verhältniss Baader's zu Jacob Böhme und andern ältern Forschern auseinander setzt. Diese in Bezug auf Klarheit, Schärfe und Bestimmtheit des Gedankens wie auf Angemessenheit des Ausdrucks nichts zu wünschen übrig lassende Arbeit ist das Beste, was an diesen Platz hätte gestellt werden können [1]). Ausser der gründlichen Sachkenntniss und grossen Belesenheit müssen wir daran besonders die Art loben, wie hier Hoffmann ganz im Sinne seines ritterlichen Meisters die Polemik gehandhabt hat, nämlich mit edelstem Anstand, unumwundener Anerkennung des Guten beim Gegner, deutlicher Hervorhebung des Streitpunktes, schlagender

1) Den Angriff *Allihn's* (in dessen Antibarbarus logicus 2. Aufl.) und *Frauenstädt's* (Br. über die Schopenhauer'sche Phil. Lpz. 1854. S. XVII) auf Baader und Hoffmann, namentlich in Betreff der metaphysischen Logik, werden wir gelegentlich anderwärts berücksichtigen, da es hier zu weit führen würde, näher darauf einzugehen.

Widerlegung des Irrigen, und vom Bewusstsein gemeinsamer aufrichtiger Forschung nach dem Wahren getragener, auch im Kampfe stets rücksichtsvoller, und nach ihm sofort wieder jede Wunde heilender Versöhnlichkeit. Wo findet man sonst noch heutzutage in der Wissenschaft und ausserhalb derselben eine solche Polemik, deren Grundsätze Baader so schön in seiner religiösen Philosophie und an andern Orten seiner Schriften entwickelt hat? Ganz dasselbe gilt von den zahlreichen, zum Theil sehr ausführlichen und stets höchst belehrenden Anmerkungen, welche Hoffmann an verschiedenen Stellen (z. B. S. 349 ff. 355. 373 ff. 400 ff.) dem Text beigefügt hat, gleichwie die Nachweisungen aus den Werken Kant's u. a. zu den von Baader berücksichtigten Stellen derselben von der grossen Sorgfalt zeugen, womit er sich auch den minder belohnenden und doch jeden Leser zu hohem Dank verpflichtenden Mühen eines Herausgebers unterzogen hat. — Um uns nun zur Erkenntnisstheorie Baader's selbst zu wenden, so beginnen wir hier mit:

Nro. XI. *Vorlesungen über religiöse Philosophie* im Gegensatze der irreligiösen älterer und neuerer Zeit. 1. Heft. Einleitender Theil. *Vom Erkennen überhaupt.* (Wintersemester 1826—27.) Unstreitig nämlich bilden diese Vorlesungen den Mittelpunkt der die Erkenntnisstheorie behandelnden Schriften Baader's, so dass an ihren theils aufbauenden, theils polemischen Inhalt sich die sämmtlichen übrigen Schriften dieses Bandes, mehrere Aufsätze im vierten Band der WW., die einleitenden Vorlesungen im ersten Heft der speculativen Dogmatik und viele andere mehr zerstreute Bemerkungen anschliessen. Im Allgemeinen aber befasst sich die Erkenntnisslehre Baader's, wie nach dem früher

Gesagten sein System überhaupt, mit der Versöhnung der zur Zeit in feindselige Spannung gerathenen *Gegensätze*, und besonders also mit der Versöhnung von Glauben und Wissen, von Offenbarung und Vernunft, von Erfahrung, Tradition und Speculation, von Wissenschaft und Kunst, von Erkennen und Leben. Daher beginnen auch seine Vorlesungen über religiöse Philosophie sofort mit einer Untersuchung über das Verhältniss der Philosophie zur Tradition und weiter zurück zur Idea, indem ihm der Anfang aller Philosophie der Glaube an eine fertige, himmlische, weisende (d. h. weise machende) Weisheit (Idea oder Sophia) ist, mit welcher in einem unauflöslichen und stets sich geltend machenden innern oder geistigen Lebensbezug zu stehen jeder zur Besinnung gekommene Mensch sich bewusst ist, welche er darum kennt, obgleich er zugleich weiss und wissen muss, dass er ihrer verlustig gegangen ist, und welche desshalb wieder aufzusuchen, ihn fortwährend ein innerer Zug treibt, der von nichts Anderem als eben jener Weisheit selbst ausgeht. So erklärt Baader den jedem Menschen angebornen Wahrheitsdurst, indem er damit unmittelbar den Grundsatz: Ignoti nulla cupido in Verbindung bringt. Hiernach geht er tiefer in die Sache ein, indem er sich sofort zur Theorie des Selbstbewusstseins wendet und, unter Anerkennung der Verdienste Fichte's und Hegel's, eine schon von Thomas von Aquin zu Grunde gelegte, später jedoch wieder ausser Acht gelassene Construction des Denkgeistes als Subject-Object vorlegt, welche vor Allem auf den absoluten Geist oder Gott Anwendung findet und sich in dem heiligen Ternar oder der göttlichen Dreipersönlichkeit darstellt. Jedes Erkennen nämlich ist ein Hervorbringen, und indem daher

Gott *sich* erkennt, bringt er sich hervor oder ist er causa sui, was nur Sinn hat, wenn Gott als dreipersönlich gefasst wird. Dieses immanente Sich-hervorbringen Gottes aber enthält den Urtypus für Alles andere, göttliche wie geschöpfliche, Hervorbringen. Daraus ergibt sich, dass die Anerkennung Gottes als des Dreieinen die tiefste Grundlage auch der Erkenntnisstheorie bildet. Nicht minder wichtig aber ist dafür, dass Gott nicht nur auf immanente Weise *sich*, sondern auch auf emanente Weise *Anderes* hervorbringt und dass man demgemäss jene innerliche und diese äusserliche Hervorbringung gehörig von einander unterscheide. Letztere aber zerfällt wieder in mehrere Arten, die genau zu unterscheiden sind. Denn etwas Anderes ist die Hervorbringung der *Idee*, etwas Anderes die der *Natur* (der ersten oder ursprünglichen Welt), und wiederum etwas Anderes die der jetzigen (materiellen) *Welt*. Alle diese Hervorbringungen Gottes aber sind als primitive wohl zu unterscheiden von den Hervorbringungen der Geschöpfe als secundärer. Ganz dasselbe nun, was vom Hervorbringen, gilt auch vom Erkennen: das göttliche Denken verhält sich zum geschöpflichen Denken, wie das *Ur*- oder *Vor*denken zum *Nach*denken. Daher kann auch der endliche Geist zur Erkenntniss der absoluten Wahrheit nur mittelst höherer Erleuchtung gelangen. Eine dritte religiöse Thatsache, die für die Erkenntnisstheorie wichtig ist, ist der Sündenfall und die in Folge desselben nöthig gewordene Erlösung. Es lag nämlich im Wesen des erschaffenen endlichen Geistes, dass er nicht blos durch Gottes That, sondern auch durch seine eigene That in dem ewigen Leben, wozu er geschaffen, gefestigt werden musste; er musste durch die Versuchung, nicht aber durch den Fall, hindurchgehen. Nun ist es

Thatsache, dass ein Theil der Geisterwelt und ebenso der Mensch in dieser Versuchung nicht bestanden ist. Konnte nun der Mensch schon in seinem Urstand nicht ohne Gott vollendet werden, so kann er dies noch viel weniger in seinem dermaligen gefallenen Zustand: er bedarf schlechthin, wie für sein Leben überhaupt, so auch für sein Erkennen der Hülfe eines Erlösers. — So nun findet das vorhin im Allgemeinen über die Philosophie und ihr Verhältniss zur göttlichen Urwahrheit und Weisheit Bemerkte seine nähere Deutung, Ausführung und Begründung im christlichen Dogma, gleichwie auch umgekehrt das christliche Dogma, wie die speculative Dogmatik nachweist, seine Deutung, Erklärung und Begründung in der Lehre vom Menschen (der Anthropologie) findet. Ebenso lässt sich aus dem Gesagten die Einsicht gewinnen, dass der Intellectualismus und Sensualismus sich wechselseitig bedingen, oder dass, gleichwie im Verstande des Menschen nichts ist, was nicht vorher in seinem Sinne war (denn selbst fides ex auditu), so auch nichts in seinem Sinne ist, was nicht vorher im Verstande (Gottes) war. Daher müssen denn auch Speculation und Erfahrung stets Hand in Hand gehen und selbst in der schliesslich zu erstrebenden intellectualen Anschauung wird der Verstand nicht ohne Sinn und dieser nicht ohne jenen sein. Aber auch das individuelle und sociale Erkennen bedingen sich wechselseitig, und gleichermaassen schliessen sich das Glauben und Wissen so wenig aus, dass sie vielmehr stets nur einander ergänzen und Eins das Andere mit Nothwendigkeit fordert. — Dies sind die Grundbestimmungen der Baader'schen Erkenntnisslehre, wie sie in den Vorlesungen über die religiöse Philosophie entwickelt werden. Im Allgemeinen aber richtet Baader

dabei sein Endabsehen nicht auf ein todtes mechanisches Aggregat, sondern auf ein lebendiges und organisches System, während er vor Allem die neueste Häresie bekämpft, die nach ihm ihrem Grundwesen nach versteckter oder auch offen ausgesprochener *Atheismus* ist, sich dann im Einzelnen aber so modificirt, dass sie durch ihre Behauptung der Autonomie des Menschen den Vater oder Gesetzgeber, durch ihre Verabsolutirung des menschlichen Ich den Sohn oder Helfer, und durch die Vergötterung des unreinen Weltgeistes den heiligen Geist zu leugnen unternimmt.

In dem der religiösen Philosophie als Anhang beigefügten Fragment (S. 311 ff.) wird noch der Gedanke ausgeführt, dass Logik und Metaphysik wie Form und Inhalt aufs nächste zusammen gehören und nur zusammen abgehandelt werden können, zugleich jedoch beide mit der Religionslehre näher in Verbindung gebracht werden müssen.

Wir wenden uns jetzt zur nähern Beleuchtung einzelner Punkte, worüber sich die übrigen Schriften dieses Bandes aussprechen.

Nro. 1. *Ueber Kant's Deduction der praktischen Vernunft und die absolute Blindheit der letztern* (1796). In diesem ältesten aller philosophischen Aufsätze Baader's wird das Unnatürliche und Unphilosophische der Kantischen Spaltung der Vernunft in eine theoretische und praktische dargethan. Nach Kant nämlich soll die erstere bis auf das Wissen ihres Nichtwissens und Nichtwissen-Könnens völlig unwissend sein, die andere aber durch einen postulirten, jedoch heil- weil heilandlosen und blinden, Glauben nichts destoweniger der Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit theilhaft sein. Baader zeigt die Absurdität einer solchen

stereotypen Unwissenheit der Vernunft, indem er zugleich darthut, dass Vernunft und Glauben, Dialectik und Mystik integrirende Theile des menschlichen Erkennens sind, wogegen freilich die ungläubigen Anhänger der Unphilosophie zu wissen meinen, wo sie glauben sollten, und zu glauben sich begnügen, wo sie wissen könnten. Bei allem höhern Erkennen aber kommt auch der Wille und das zunächst für ihn geltende ethische Gesetz in Betracht; denn um *Gott* wahrhaft in sich *bejahen* zu können, muss der Mensch *sich selbst verleugnen*. Es gibt ein aufgenöthigtes Fürwahrhalten z. B. das mathematische; aber auch ein freies Fürwahrhalten und nur das letztere ist beseligend für den Menschen. Dagegen macht sich die gegnerische Lehre einer Obscurirung des hülfreichen Gottes schuldig.

Nro. II. *Ueber den Affekt der Bewunderung und Ehrfurcht* (1804). Hatte Cartesius den *Zweifel* als Beginn der Philosophie betrachtet, so sieht Baader diesen (in einem noch andern Sinne als z. B. auch *Platon* und *Aristoteles*) in dem Affekt der *Bewunderung und Ehrfurcht*, wovon das blosse Verwundern und blöde Angaffen zu unterscheiden seien. Die tiefere Begründung dieser Ansicht liegt in dem, auch schon von *Jacobi*, jedoch nicht in gleichem Sinne, wie hier von Baader, bemerklich gemachten Antheil des Gemüths an der höhern Speculation. Man kann nicht wahrhaft lieben, was man nicht achtet, und umgekehrt. Das horazische Nil admirari hat nur Recht, insofern es zum Bewundern des *allein* Bewundernswerthen führt.

Nro. III. *Ueber die Behauptung, dass kein übler Gebrauch der Vernunft sein könne* (1807). Baader zeigt hier im Gegensatz von *Jacobi*, dass es allerdings, wie eine Unnatur, so auch eine Unvernunft d. h. eine Verderbniss des

Vernunftvermögens im Menschen gebe. Dies Verderbniss aber sei nicht blos Abwesenheit der Vernunft, als ob damit der Mensch einfach zum Thier werde, sondern eine Verkehrtheit in jenem positiven Sinne, wie die Begriffe von Mensch und Unmensch, Natur und Unnatur, Form oder Gestalt und Ungestalt einander entgegenstehen. Desshalb sinke denn auch der Mensch in Folge derselben sogar noch unter das Thier herab.

Nro. IV. *Ueber die Analogie des Erkenntniss- und des Zeugungs-Triebes* (1808), und Nro. V. *Fragmente zu einer Theorie des Erkennens* (1809).

In diesen beiden Aufsätzen verfolgt Baader die Andeutungen der heiligen Schrift, worin Vorgänge im Naturleben, wie Licht und Wärme, Erzeugung, Empfängniss und Geburt, Mahl und Vermählung u. s. w. mit entsprechenden Vorgängen im Geistesleben verglichen werden, um daran zu zeigen, einmal, dass wohl thörichter Vorwitz und krankhafte Wissenssucht, nicht aber das wahrhafte Erkenntnissbestreben gefühl- und affektlos sei; und sodann, dass das erkennende Subject sich zu dem von ihm erkannten Object ganz anders verhalte, je nachdem dieses sich *neben*, *unter* oder *über* jenem befindet. Denn das Niedere verhalte sich zum Höhern empfangend, nicht zeugend, das Höhere zum Niedern dagegen zeugend, nicht empfangend. Die Umkehr der Activität und Passivität in dieser Beziehung beweise das Ausgekommensein einer Unnatur und das Bedürfniss einer Erlösung von dieser. Denn im normalen Zustand verhalte sich der Mensch gegen das Höhere oder Innere dienend und gegen das Untere oder Aeussere herrschend. Ist aber dies die allein richtigeStellung auch des Männlichen und Weiblichen zu einander, so ist der Mensch, insofern er seiner Idee entspricht, d. h.

im Urstand und im Vollendungszustand, nothwendig *androgyn* zu denken, d. h. Gott gegenüber den Charakter der Demuth (Weiblichkeit), der Welt gegenüber den Charakter der Hoheit (Männlichkeit) in sich darstellend, wie denn die wahre *Liebe* stets diese beiden Eigenschaften in sich vereinigt. Endlich sollen die oben erwähnten Analogien auch darthun, dass die Erkenntniss des Menschen eine verschiedene ist, je nachdem das Absolute ihn nur *durchwohnt*, oder ihm *beiwohnt*, oder ihm *innewohnt*, d. h. je nachdem er schlecht oder in verschiedenem Grade gut ist; und nicht minder, je nachdem er *vor*, *unter*, oder *in* dem Gesetze lebt. Das Gesetz machte sich dem Menschen als solches erst fühlbar, als er es übertreten hatte, gleichwie die Luft nur auf einen luftleeren Raum drückt; und ebenso kann der Mensch vom Gesetze *frei*, nicht *los*, nur dadurch werden, dass er es erfüllt. Mit dieser Stellung zum Gesetz steht aber auch die Erkenntniss des Menschen in nahem Verband; nur der freie Sohn *weiss*, was im Hause des Vaters vorgeht, nicht der unfreie Knecht.

Nro. VI. *Vorrede zu der Schrift: Vom Geist und Wesen der Dinge* oder philosophische Blicke auf die Natur der Dinge und den Zweck ihres Daseins, wobei der Mensch überall als die Lösung des Räthsels betrachtet wird. Aus dem Französischen des Herrn von *St. Martin* übersetzt von *Schubert* (1812). Die verschiedenen sittlichen Gestaltungen des Lebens und die dadurch bedingten verschiedenen Erkenntnissarten werden hier weiter besprochen. Ausserdem wird das Verhalten der Seele zum Leibe und zum Geiste verglichen mit dem des Feuers zu seiner Nahrung und zur Luft, und auch noch mehrere andere Analogien aus der Naturwelt angeführt, um daran die tiefe Beziehung von

Logik, Physik und Ethik anschaulich zu machen und den Beweis zu führen, dass der ächte Naturalismus und der ächte Theismus mit einander stehen und fallen. Hoheit und Demuth, gleichwie Hoffart und Niederträchtigkeit oder Despotie und Sklavensinn bedingen sich gegenseitig; die diagonale Mitte dieser ist der Hass, gleichwie jener die Liebe.

Nro. VII. *Ueber Katholicismus und Protestantismus* (1824). In diesem Aufsatz wird der Kampf zwischen beiden als nothwendig erachtet und die Polemik dafür grundsätzlich geregelt. Nicht die Personen, nur die Principien sollen bekämpft werden; der Streit soll ein wissenschaftlicher, nicht ein politischer oder confessioneller sein; von Seiten des Katholicismus sind vor Allem die Lehren der Nichtevangelischen, d. h. der ungläubige Rationalismus, viel weniger der gläubige Pietismus anzugreifen; doch sind auch Letzterem gegenüber die Rechte der Wissenschaft geltend zu machen. Insbesondere wird dann noch über die Bedeutung der Auctorität gesprochen und dass sie recht gefasst die Evolution nicht hemmend, sondern begründend sei. Daher sind auch Auctorität und Vernunft, Glauben und Wissen keineswegs feindliche Gegensätze. Aber man muss dabei wohl beachten, dass es neben der äussern Auctorität auch eine innere gibt, wie neben dem äussern physischen Licht auch ein inneres physiologisches; und nur, wo beide in Conjunction treten oder sich als harmonisch zeigen, kann von wahrer Auctorität und wirklichem Licht die Rede sein. Beide Ansichten, dass die Auctorität als solche hemmend und dass die Vernunft als solche schlecht sei, sind gleich verwerflich. Das Verbot des rechten Gebrauches der Vernunft fördert nur ihren Missbrauch, gleichwie die Verwer-

fung der wahren Auctorität nur die Einführung einer falschen nach sich zieht.

Nro. VIII. *Ueber das durch unsere Zeit herbeigeführte Bedürfniss einer innigeren Vereinigung der Wissenschaft und der Religion* (1824). Dieser ausgezeichnet tiefe und geistvolle Aufsatz tritt dem weit verbreiteten Vorurtheil entgegen, dass die Religion in ihrer Wurzel unvernünftig und die Vernunft in ihrer Wurzel irreligiös sei. Ein Blick auf die seit der französischen Revolution eingetretenen Zustände in Frankreich, England und Deutschland muss Jeden von der Negativität überzeugen, welche dermalen in der Politik, in der Religion und in der Wissenschaft die Oberhand hat. Es fragt sich, wie dem abzuhelfen. Blos polizeiliche Maassregeln oder eine äussere Verstärkung des kirchlich-hierarchischen Elementes reichen hierzu nicht aus und würden sogar zweckwidrig sein. Vielmehr ist nur von einer Wiederherstellung der ächten Wissenschaft Heil zu erwarten und der Feind zumejst auf dem Felde der Metaphysik aus dem Felde zu schlagen. Zu diesem Ende muss die Wissenschaft in einen engen Bund mit der Religion treten, das christliche Dogma gläubig erfassen und, überzeugt von dessen Wiederverbreitbarkeit, sich die *Evolution* desselben zu ihrer Hauptaufgabe machen, hiermit eben sowohl seiner Erstarrung, wie seiner Verflüchtigung entgegen arbeitend. Der Protestantismus hat sich von Anfang an, wenn gleich unbewusst, gegen die Auctorität als solche aufgelehnt und die Früchte davon sind in der neuesten protestantischen Theologie offen zu Tage getreten. Den Katholiken dagegen ist sogleich beim Beginn der Reformation ein Theil ihrer Wissenschaft und ihrer Mystik abhanden gekommen, welche in ihrer Absonde-

rung von der Kirche zum Rationalismus und Pietismus ausgeartet sind. Wenn dieses zur Zeit der Reformation in dem Umstande einige Entschuldigung fand, dass man damals von mehreren wissenschaftlichen Problemen überrascht wurde, die man damals nicht sogleich lösen konnte: so fällt dieser Entschuldigungsgrund heutzutage fort, wo sie in der That lösbar geworden sind. Aber auch abgesehen davon, ist es ganz irrig zu meinen, dass das Geheimniss, worin das Wesen der Religion, und das vernünftige Denken nebst dem dadurch erreichten Verständniss, worin das Wesen der Wissenschaft besteht, in einem ausschliesslichen Widerspruch mit einander begriffen sind. Denn immer kann doch nur durch ein Denken, das wirklich Ernst mit sich macht, der vollgültige Beweis von dem Dasein eines durch das Denken nicht ergründbaren Geheimnisses geliefert werden. Auch ist anzuerkennen, dass Beides, das Geheimniss und dessen Verständniss, eine höhere Gabe ist; sowie auch auf der andern Seite, dass das Geheimniss als die Vernunft begründend zwar nothwendig über ihr, jedoch darum keineswegs gegen sie ist. Nur in der ächten Religiosität findet sich ächte Freisinnigkeit und ächte wissenschaftliche Regsamkeit.

Nro. IX. *Recension der Schrift von Heinroth über die Wahrheit* (1824). Der in diesem Buche aufgestellten Grundansicht, dass die Wissenschaft entweder gegen oder für Christus sei und nur in letzterem Falle Wahrheit lehre, tritt Baader, unter Anerkennung der Leistungen des Verfassers, zwar im Allgemeinen bei, hält aber doch vieles von dem hier Vorgebrachten für unzulänglich. Gleich Eingangs knüpft er an Heinroth's Behauptung, dass Selbstsucht und Liebe sich ausschliessen wie Unvernunft und

Vernunft, die Folgerung, dass allerdings der Egoismus der Zeit eine Art Wahnsinn und zwar immer in der Welt gewesen, jedoch in der von der französischen Revolution aufgestellten Lehre von der Volkssouveränität und der von der gegenwärtigen deutschen Philosophie behaupteten Autonomie des Menschen auf die Spitze getrieben worden sei. Dann aber tritt er gegen eine weitere Behauptung Heinroth's, dass die Praxis viel wichtiger wie alle Theorie sei, mit Entschiedenheit auf, indem er die Bedeutung der letztern aufrecht erhält und nachweist, dass das Erkennen allerdings das Erste und Letzte im Menschen sei, jedoch freilich nur jenes Erkennen, welches das Gemüth lebendig ergreife, hier zum Thun des Wahren sich entzünde und aus solchem Thun neu bereichert zu sich zurückkehre — gemäss dem Satze: *Thut* meine *Lehre* und ihr werdet *einsehen*, dass sie wahr ist. Es sei ein grosser Missgriff Heinroth's, aller Speculation abhold zu sein. Dies räche sich dadurch, dass er, wo er nun doch zu speculiren nicht umhin könne, in sehr abstrakt-subjectiver Weise speculire. So fasse er Gott, ganz wie Spinoza, als ein blosses Sein oder ein blosses sich erkennen lassendes Object, halte mit Kant das Ding an sich und dessen Erscheinung völlig auseinander, und verkenne selbst auch das Heilverfahren der Religion, welches ja eben sowohl das Nicht- oder Falsch-erkennen, wie das Nicht- oder Schlecht-lieben und das Nicht- oder Unrecht-thun im Menschen zu tilgen und ihm dafür das wahrhafte Erkennen, Lieben und Thun mitzutheilen bemüht sei. Freilich fahre übel, wer Alles wissen und Nichts glauben, Alles thun und Nichts geschehen lassen, nur die Freiheit, nicht auch die Natur achten wolle; aber auch das Umgekehrte sei irrthümlich,

mit der Moral unverträglich und Verderben bringend. Auf dem religiösen Gebiet habe nicht blos das Gefühl etwas zu thun. Auch sei es bei der Identität d. h. Untrennbarkeit von Form und Wesen unstatthaft, von aller Form abstrahiren und dann doch das Wesen festhalten zu wollen. Man habe ein Erkennen, das aufgenöthigt (Wissen), ein anderes, das gegeben (Glauben), und wieder ein anderes, das aufgegeben sei (Speculation), zu unterscheiden. Der Aberglaube endlich verhalte sich zwar zum Glauben, wie der Missbrauch zum Gebrauch; dennoch sei der Aberglaube keineswegs ein so schlimmer Feind des Glaubens, wie der Unglaube, da der Teufel gewiss über die Schwäche des erstern völlig hinweg sei, den letztern aber nicht nur in der Welt überall zu verbreiten suche, sondern auch selbst hege.

Nro. X. *Ueber die Freiheit der Intelligenz* (1826). In dieser bei der Eröffnung der Münchener Universität gehaltenen Rede ist es wiederum der Bund der Religion und der Wissenschaft, worauf vor Allem gedrungen wird. Die feindliche Auseinanderhaltung beider kann beiden nur schädlich sein. Die Vernunft ist nicht blos subjectiv und auf das Individuum sich beschränkend; sie ist vielmehr, wie dies auch Hegel von seinem Gesichtspunkt aus anerkannt hat, objectiv und associirend. Denn wie sich in allen Menschen die Anlage findet, der universellen Vernunft theilhaft zu sein, so gibt es auch einen ächten, in dem Bedürfniss der Vernnnft, sich zu gemeinsamen, gegründeten Proselytismus, den mit seinem Zerrbild d. h. einem Proselytismus, welcher ein falsches Ziel verfolgt und schlechter Mittel sich bedient, zu verwechseln sehr unrecht sein würde. Nun aber beruht alle Gemeinsamkeit,

d. h. Einigung Gleichstehender, auf deren Unterordnung unter ein höheres Princip oder eine Auctorität, wodurch die Vernunft und die Freiheit der Einzelnen nicht gehemmt, sondern begründet wird. Dies gilt freilich nur von der wahren, nicht von der falschen Auctorität. Die Summe der getragenen Körper bildet noch keinen tragenden, und eine Auctorität, welche der Einzelne nicht hat, kann auch nicht der Gesammtheit der Einzelnen oder der Mehrzahl von diesen zukommen. Die wahrhafte Auctorität muss eine über Allen stehende, dem Auctor selbst innewohnende und von ihm ausgehende, darum auch sowohl innerlich wie äusserlich zu uns sprechende sein. Eine solche Auctorität aber kann nur dem innerlich entgründeten Geist eine Last zu sein dünken, gleichwie die Luft nur auf luftleere Körper drückt. Die Freiheit ist nicht, wie man gewöhnlich glaubt, etwas Negatives, die blosse Abwesenheit einer äussern Schranke; sondern sie beruht wesentlich auf einer Mittheilung von Licht und gesetzeserfüllender Kraft. Auch besteht sie nicht darin, dass man sich selbst Gesetze gibt; denn ein Gesetz kann uns nur von einem über uns Stehenden gegeben werden. Das göttliche Gesetz wurde erst mit dem Verschwinden der ursprünglich mit ihm verbundenen, Licht und Leben gebenden, Kraft als drückend empfunden; von diesem Druck aber wurde der Mensch durch die Mittheilung der Gnade des Evangeliums wieder befreit, d. h. in einen Zustand versetzt, wo er nicht gesetzlos oder gar gesetzwidrig, sondern gesetzfrei wurde. So ist nun das christliche Dogma, wenn auch centrale Schranke, doch zugleich Kraft und Licht, und dies eben ist es, wodurch es das Gegentheil von einem blos starren und negativen Gesetz ist. Hieraus ergibt sich, dass der ächte Rationalismus

und Supranaturalismus sich nicht ausschliessen; denn Glaube und Vernunft (veritas veritati) widersprechen einander nicht, und die Vernunft kann so wenig einer Auctorität, die Freiheit so wenig eines Gesetzes entbehren, dass die Negirung der einen Auctorität und des einen Gesetzes die Ponirung einer andern Auctorität und eines andern Gesetzes nicht blos thatsächlich sofort herbeiführt, sondern auch schon im Willen und im Gedanken ihres Urhebers, selbst wenn er sich dessen nicht vollkommen bewusst ist, bezweckt. Es handelt sich daher nicht um die Frage, *ob* eine Auctorität und ein Gesetz, sondern nur, *welche* Auctorität und *welches* Gesetz anzuerkennen ist. Dieser Grundsatz aber gilt gleichmässig für Religion und Wissenschaft, für Theologie und Philosophie. Und nicht blos in ihrem tiefern Grunde oder Centrum, sondern auch in dem ihnen zugewiesenen Kreise sind beide untrennbar. Denn beide sind universell, und beide haben zu ihrer Aufgabe die Pflege und Verbreitung des Wahren, Guten und Rechten. Daher können sie nicht *neben* und nicht *wider*, sondern nur *in* einander bestehen. So kommt denn nun Alles darauf an, den in den letzten Jahrhunderten aufgelösten innern Bund derselben neuerdings wieder herzustellen. Die Bedingung dazu ist, dass Wahrheit und Irrthum geschieden und jene zum Siege gebracht werde. Dies aber kann nur auf durchaus freie Weise geschehen, und nicht etwa durch einen gegen die Anarchie der Meinungen gerichteten polizeilichen Zwang, der schon darum zwecklos und schädlich ist, weil er immer zu spät kommt und die Reaction noch verstärkt. Ebenso aber muss man dabei auch stets im Auge behalten, dass der hier verlangte Bund des Theologen und Philosophen

seiner innersten Natur nach ganz etwas Anderes, ja das gerade Gegentheil von dem ist, der zwischen dem Pfaffen und dem Sophisten besteht.

Die letzten vier Nummern dieses Bandes, nämlich:

Nro. XII. *Ueber Religions- und religiöse Philosophie* im Gegensatze sowohl der Religionsunphilosophie als der irreligiösen Philosophie (1831);

Nro. XIII. *Ueber das Verhalten des Glaubens zum Wissen* (1833);

Nro. XIV. *Ueber den Zwiespalt des religiösen Glaubens und Wissens* als die geistige Wurzel des Verfalls der religiösen und politischen Societät in unserer wie in jeder Zeit (1833); und

Nro. XV. *Vorreden* zu den Beiträgen zur dynamischen Philosophie (1809), zum ersten Bande der philosophischen Schriften und Aufsätze (1831), zum zweiten Bande derselben (1832), und zur Speculativen Entwickelung der ewigen Selbsterzeugung Gottes von *Hoffmann* (1835),

— enthalten in der Sache nichts Anderes, als was schon im Vorstehenden berührt ist; nur nehmen sie theils auf Literarisches, z. B. die Schriften Bautain's, Gerbet's, Göschel's, Gruppe's etc., theils auf die politischen und religiösen Zustände der Gegenwart Rücksicht, um darauf die früher erwähnten erkenntnissphilosophischen Principien in mannichfachster Weise und stets höchst geistreicher Darstellung anzuwenden. Wir heben dabei noch besonders die Vorrede zum zweiten Bande der philosophischen Schriften hervor, insofern hier ausführlicher und bestimmter wie sonst, unter Bezugnahme auf die Hegel'sche Philosophie, über verschiedene Arten des *Dualismus* und den Begriff der *Vermittelung* gesprochen wird.

Schliesslich können wir nicht umhin, auf die zwischen Nro. XIV. und XV. eingeschaltete »Anmerkung des Herausgebers,« worin derselbe eine nähere Begründung des Baader'schen *Cogitor ergo cogito* gegenüber dem Cartesisch-Günther'schen *Cogito ergo sum* gibt, um so mehr aufmerksam zu machen, als in jenem Satz gewissermaassen das oberste Princip der Baader'schen Erkenntnisslehre enthalten ist. Auch müssen wir schon hier *Hoffmann's* Einleitung zum zweiten Bande der WW. erwähnen, weil darin (S. I—XXI) eine übersichtliche Darstellung der gesammten Baader'schen Erkenntnisslehre gegeben wird, die so vollständig, aber auch so gedrängt und präcise ist, dass sie kaum noch einen Auszug verträgt, der mehr und Anderes enthielte, als in dem Bisherigen bereits von uns gesagt ist.

2) Die Fundamentalphilosophie.

Franz von Baader's Gesammelte Schriften zur philosophischen Grundwissenschaft oder Metaphysik. Herausgegeben von Dr. *Franz Hoffmann.* (*Zweiter* Band der WW.) Leipzig 1851.

Der Begriff des *Lebenskreises* (circulus vitae) beherrscht, wie wir im Obigen gezeigt haben, so sehr die ganze Anschauungsweise Baader's, dass darnach alle Theile seiner Philosophie sich wechselseitig voraussetzen. Dies hat sich uns schon im Näheren bei seiner Erkenntnisslehre bestätigt, indem er darin gegen jede Lostrennung des erkennenden Subjects vom erkannten Object, des Begriffs von der Vorstellung und vom Gefühl oder Affekt, des Denkens vom Wollen und Thun, des Individuums von

der es tragenden Societät u. s. w., ebenso wie gegen jede Vereinerleiung des Glaubens und Wissens, der Auctorität und Vernunft, des Gesetzes und der Freiheit, Gottes und der Welt u. s. w. auf's entschiedenste sich erklärt, und darum nur von einer Erkenntnisslehre etwas wissen will, die alle diese Momente in Anschlag bringt und mithin das ganze Gebiet des Seins und Lebens: Gott, Trinität, Schöpfung, Sündenfall, Erlösung, Staat, Kirche, Schule, Körper, Seele, Geist u. s. w. schon *voraussetzt*, während freilich alles dies Seiende weder *an sich* oder überhaupt, noch speciell *für uns*, d. h. den geschaffenen Geist, wäre, wenn es nicht zuerst von Gott und demgemäss dann auch von uns *gedacht*, d. h. erkannt und — primitiv oder secundär — hervorgebracht wäre. Mit andern Worten also: Das Sein hat zu seiner Voraussetzung das Erkennen, gleichwie das Erkennen das Sein, oder: Scimus, quae facimus und Facimus, quae scimus. Diese Auffassungsweise, welche die ganze Baader'sche Philosophie durchdringt und wesshalb man sie wohl das *System der Voraussetzung* nennen könnte im Gegensatz zu dem mit Nichts beginnenden, voraussetzungslosen Hegel'schen System, verleiht ihr zwar den Charakter des Tiefsinns und der concretesten Lebendigkeit, erschwert aber auch mehr wie alles Andere ihre formal-systematische Darstellung. — Dies zeigt sich besonders bei dem Theil, der in ihr am meisten der bisherigen Metaphysik entspricht und so enge mit ihrer Erkenntnisslehre oder Logik zussammenhängt, dass eigentlich beide gar nicht getrennt, sondern vielmehr als Eins aufgefasst werden müssen. Baader selbst hat sich, wie wir gesehen, ausdrücklich für diese Einheit ausgesprochen und sie folgt mit Nothwendigkeit schon aus seiner allgemeinen Ansicht über

das Verhältniss der Erkenntnisslehre zur Seinslehre oder des mehr formalen zum mehr materialen Theil seiner Philosophie. Denn wenn letzterer, wie früher erwähnt, zu seinen Hauptzweigen die Theologie, die Anthropologie und die Physiologie hat: so hat die Metaphysik oder Grundwissenschaft als die Lehre vom Grunde oder von der Begründung des Lebens es noch mit keinem von diesen insbesondere zu thun, sondern vielmehr erst mit dem *Gemeinsamen* aller Drei. Denn sie weist nach, dass alles Leben, vorab das göttliche und nicht minder dann auch das geschöpfliche, in einem *Grunde,* dem von Baader nach dem Vorgange Jacob Böhme's s. g. *Naturcentrum,* d. h. in *Idee* und *Natur* wurzelt, und ohne Anerkennung dieses Naturcentrums, wie ohne Beachtung des Verhältnisses, welches das Wesen theils seiner wesentlichen Bestimmung, theils seiner freien That nach dazu einnimmt, gar kein concreter Begriff vom Leben zu gewinnen ist. Darnach aber geht einmal die Metaphysik sofort in die tiefsten Lehren von Gott, dem Menschen und der Natur ein und muss sogar als das *Eigenthümlichste* in dem ganzen bömisch-baader'schen System bezeichnet werden; andererseits aber erhält erst durch sie auch die Erkenntnisslehre Baader's ihr rechtes Licht, so dass beide nur vereint recht verstanden werden können. — Zugleich bilden beide auch insofern eine Einheit, dass sie zusammen dem Leser, wie *Hoffmann* (S. 1) treffend bemerkt, *die Grundlagen der Weltanschauung Baader's* darbieten und daher die Schriften des ersten und zweiten Bandes auch recht wohl zusammen als »Schriften zur philosophischen Grundwissenschaft« hätten bezeichnet werden können. Nur »äussere Gründe« haben den Herausgeber veranlasst, diese Bezeichnung nicht zu wählen. Dennoch

können wir mit Bezug auf den speciellen Sprachgebrauch, worin Baader das Wort »Grund« nahm, und wegen des hauptsächlich durch diesen Begriff charakterisirten besondern Inhaltes des zweiten Bandes es nur sehr billigen, dass er schon durch seine Ueberschrift, so wie es geschehen, vom ersten Bande unterschieden worden ist. — Einen sehr wesentlichen Beitrag zur kritischen Würdigung dieser Baader'schen Grundwissenschaft oder Metaphysik hat dann Hoffmann in dem zweiten Theil seiner Einleitung (S. XXI —LXXVII) damit geliefert, dass er das Verhältniss Baader's zu *Spinoza*, *Leibnitz*, *Kant*, *Jacobi*, *Fichte*, *Schelling*, *Hegel* und *Herbart*, wie auch zu *Jacob Böhme* und *St. Martin* in allen Hauptbeziehungen auseinandergesetzt, das Gemeinschaftliche Baader's mit allen diesen Forschern gezeigt und die Bedeutung seiner theilweisen Polemik gegen sie begreiflich gemacht hat. Diese höchst lehrreichen und interessanten Bemerkungen Hoffmann's sind in vorzüglichem Maasse geeignet, in den Geist der Baader'schen Lehre einzuführen, und geben auch noch anderweitig ihrem Verfasser einen gerechten Anspruch auf den Dank aller Freunde der Philosophie. — Um hiernach nun zur grundwissenschaftlichen Lehre Baader's selbst überzugehen, so glauben wir diesmal nichts Besseres thun zu können, als die betreffenden Schriften nach der Zeitfolge ihres ersten Erscheinens, d. h. nach derselben Ordnung, wie sie in der Gesammtausgabe (in *zehn* Nummern) vorgelegt werden, durchzugehen und ihren Hauptinhalt mitzutheilen.

Nro. I. *Ueber Sinn und Zweck der Verkörperung, Leib- und Fleischwerdung des Lebens* (1809). Jedes Leben realisirt oder verkörpert sich, indem es aus einem Ungrund (Urwillen, Freiheit) sich in einen Grund (Centrum) *ein-*

und dann vermittelst dessen in die volle Gestaltung oder Gliederung (Peripherie) *aus*führt — nicht nur, um hiermit in seinen einzelnen Gliedern, d. h. blos exoterisch Bestand zu haben, sondern vor Allem, um sich in dem, durch das sämmtliche Einzelne neu bekräftigten, Ganzen d. h. seinem esoterischen Ungrund wiederzufinden. So geschieht der Ausgang des Lebens nur um seines Wiedereingangs willen. Daraus nun folgt sogleich die Irrthümlichkeit 1) des *Spiritualismus*, der nicht anerkennt, dass die Erhaltung (Bleibung) des Lebens bedingt ist durch seine Realisirung oder Verkörperung (Beleibung) — und 2) des *Pantheismus*, welcher meint, dass Gott in seinen Geschöpfen auf- und daraufgehe. In dieser letztern Behauptung steckt jedoch noch ein weiterer Irrthum, indem ihr zufolge Gott und Schöpfung sich wie Centrum und Peripherie verhalten sollen, während sich doch schon in dem göttlichen Leben als solchem Beides findet und die Schöpfung keineswegs das exoterische Wesen Gottes ist, sondern von dem in sich fertigen Gott frei gesetzt wird. So hat Gott den *Grund* seines Seins und Lebens in sich selbst und bedarf keineswegs des Geschöpfes, um in sich selbst zum Bestand, d. h. zum trinitarischen Leben zu kommen. Aber nicht gilt dasselbe auch vom Geschöpfe, da dieses zu seinem Bestande schlehthin Gottes bedarf, d. h. seinen *Grund* in Gott hat und darum auch zu seinem wahren, vollendeten und ewigen Leben nur durch Theilhaft- (nicht Theil-) werdung des göttlichen Wesens zu gelangen vermag.

Nr. II. *Gedanken aus dem grossen Zusammenhang des Lebens* (1813). Ohne Opfer, d. h. ohne das Vergiessen von Blut und Verbrennung der Opfergabe, wie ohne Selbstverleugnung und tiefen Schmerz kann der Mensch aus

dem Zustande, worin er sich dermalen durch seine Geburt d. h. natürlich gesetzt befindet, nicht in den der Wiedergeburt oder der Gnade und Uebernatur eingehen. Der erstere Zustand kann nicht unmittelbar von Gott herrühren, sondern nur durch eine Ursünde herbeigeführt worden sein. Auch kann sich der Mensch nicht selbst daraus erlösen; vielmehr bedarf es dazu einer centralen Erlösungsthat, deren Wirksamkeit sich jeder Einzelne zu öffnen und so derselben theilhaft zu machen hat. Wie eine äussere, so gibt es auch eine innere *Sonne* — d. i. der *Sohn*, von dem alle *Sühne* und *Versöhnung* ausgeht. Von dieser Sonne strömt ähnlich, wie von jener, Licht und Wärme aus, wenn der Mensch in seinem Gemüthe den entsprechenden Affect erweckt, d. h. bewundert und verehrt. Bei diesem Cultus ist auch von dem Physischen nicht abzusehen; denn ohne Physik gibt es so wenig eine Ethik, wie ohne beide eine Logik. Ist der Materialismus, der über der Natur keinen Geist anerkennt, verwerflich, so ist es nicht minder der Spiritualismus, der ohne Leib sein und alle Natur verleugnen oder fallen lassen möchte. Ja beide Denkweisen sind trotz ihres scheinbaren Gegensatzes doch an und für sich identisch, indem Gotteshass und Naturhass in Eins zusammenfallen. Das Leben jedes einzelnen freien Geschöpfes ist wesentlich bedingt durch die Region, der es eingesenkt ist; und da es dieser Regionen nur drei gibt, eine himmlische, eine höllische und eine irdische, so ist demgemäss auch das Leben der geschaffenen freien Wesen ein dreifaches: entweder *religiös*, d. h. im Cultus Gott dienend und in der Cultur die Natur beherrschend, oder spiritualistisch-hochmüthig, d. h. *satanisch*, oder materialistisch-niederträchtig, d. h. *bestialisch*. Im ersten Fall ist es das

Gottesbild, im zweiten das Höllenbild, im dritten das Weltbild, worin sich dann der Charakter des Lebens ausspricht. Wahrhaft normal jedoch ist das Leben des Geschöpfes nur im ersten Fall, wo es sein Centrum in sich hat und darum im höhern Sinne frei, leicht und licht, d. h. selig ist. In den beiden andern Fällen ist es aus seinem Centrum gewichen oder von Gott entfremdet und abtrünnig geworden, und darum unfrei, schwer und verfinstert, d. h. unselig. Nun befindet sich der Mensch während seines Zeitlebens zunächst in der irdischen Region, welche gleichsam inmitten der himmlischen und der höllischen schwebt. Daher ist er weder schon völlig frei, noch auch bereits völlig unfrei; wohl aber kann er vermöge seiner Wahlfreiheit, womit er die sich ihm aus der höhern oder tiefern Region anbietende und im guten oder bösen Sinn versuchende *Lust* in seiner hierdurch erregten *Begierde* erfasst und zu verwirklichen sucht, das Eine oder Andere werden. Dies gibt den nähern Aufschluss über die Erlösungstheorie. Da nämlich der Mensch sich ursprünglich in der himmlischen (paradiesischen) Region befunden und damals das Bild Gottes (Sophia) ihm als Centrum innegewohnt hatte: so musste beim Fall des Menschen, d. h. bei seinem Austritt aus der himmlischen Region in die irdische, dieses sein früheres Centrum peripherisch für ihn werden — d. h. an die Stelle der *innern* Gottesoffenbarung trat jetzt die *äussere*. Gott aber wollte dem Menschen sein früheres Gottesbild wieder in *Erinnerung* bringen; daher *entäusserte* sich der Sohn Gottes seiner Herrlichkeit, ward *Mensch* und nahm *Knechtsgestalt* an. Der Glaube an den Gottmenschen oder näher die Christolatrie ist schlechthin nothwendig für den Menschen, um aus dem Leben in der irdischen Region wieder zu dem

in der himmlischen überzugehen. Durch das Gebet muss sich der Mensch mit der Person Christi in einen wirklichen, gleichsam magnetischen, Lebensverkehr setzen, um an derselben, wie an einem Krystallisationskeim, das höhere Leben in sich wieder zu erwecken.

Nro. III. *Ueber den Blitz als Vater des Lichtes* (1815). In diesem Aufsatz wird das Leben überhaupt, insbesondere aber das Leben des Menschen nach seiner Geburt und Wiedergeburt, d. h. insofern es sich aus der Abnormität zur Normalität umgestaltet, als ein aus der Finsterniss unter Vermittelung des Blitzes hervorgehendes Licht dargestellt. Die finstere Wurzel nämlich alles Seienden bilden *zwei* Grundkräfte, die *Zusammenziehung* und die *Ausdehnung* oder das Enthaltende und das Erfüllende, welche kämpfend mit einander und in diesem Kampfe sich gegenseitig hemmend, aufhebend und verfinsternd, unablässig in einer *drehenden Bewegung* begriffen sind, bis endlich in dieser Bewegung ein blitzartig zuckendes *Feuer* entzündet wird, welches im Durchbruch die Finsterniss aufhebend und allen Kampf wie alle Angst in Siegesfreude umwandelnd sich zuletzt als friedliches Licht in ruhiger Bewegung und bewegter Ruhe ausbreitet. Im normalen Leben — und so vor Allem im absoluten Leben der Gottheit — ist alle Finsterniss aufgehoben im Licht und also latent. Nicht so im abnorm gewordenen Leben der Creatur, dessen Abnormität gerade darin besteht, dass sein tiefster Lebensgrund aufgestört ist. Nicht das Vorhandensein des Naturgrundes, sondern dessen Herausgehaltensein aus dem Licht ist das Böse. Das in der Ichsucht befangene, finstere und unglückliche Angstleben, worin sich der Mensch dermalen von Natur befindet, kann nur dadurch, dass der gewaltsam

aufzuckende Blitz der göttlichen Gnade es für das höhere Licht öfinet, in das lichte und selige Leben der Liebe umgewandelt werden. Nur wer sein erstes Leben verliert, kann sein zweites besseres finden. Dies aber kann nicht etwa durch eine blosse Aenderung im Denken, Fühlen und Wollen, sondern nur durch eine völlige Umwandelung der Natur des Menschen selbst geschehen: es ist dazu eine neue Schöpfung und Wiedergeburt nöthig, welche der Mensch sich nicht selbst zu geben vermag, sondern nur ein göttlicher Erlöser und Retter, dem sich der Mensch gläubig öffnen muss, in ihm bewirken kann. Hieraus folgt, dass alle autonome Moral heil-, weil heilandlos ist; und ferner, dass Natur und Gnade in engster Beziehung stehen, ja die Natur als indigentia gratiae wie die Gnade als perfectio naturae zu bezeichnen ist. Daher gibt es, wie im Reiche der Natur, so auch im Reiche der Gnade feste unverbrüchliche Gesetze, deren Dasein sich hier so gut, wie dort, selbst fühlbar erfahren lässt.

Nro. IV. *Ueber den Begriff der Zeit* (1818). Es handelt sich hier um eine bestimmtere Charakterisirung des Lebens der freien Geschöpfe in Himmel, Welt und Hölle, wobei bemerklich gemacht wird, dass zwar alle Geschöfe in der Zeit leben, diese Zeit aber eine andere ist, wenn es in ihr eine wahre Gegenwart und mit ihr auch Vergangenheit und Zukunft gibt, eine andere, wenn es in ihr blos Vergangenheit und Zukunft, aber keine Gegenwart, und eine andere endlich, wenn es in ihr blos Vergangenheit gibt. Die erstgenannte, der himmlischen Region zukommende und alle *drei* Dimensionen in sich befassende Zeit heisst auch Ewigkeit im guten, wahren und vollkommenen Sinn; die zweite, der irdischen Region zukommende und nur *zwei* Dimen-

sionen in sich enthaltende Zeit heisst auch Zeit im engern Sinne oder Scheinzeit; die dritte, der höllischen Region zukommende und nur *eine* Dimension in sich befassende Zeit heisst auch Ewigkeit im schlechten Sinn oder falsche Zeit. Nun fragt sich, wie entstehen diese verschiedenen Arten der Zeit? Ursprünglich wurden alle Geschöpfe von Gott in die gute Ewigkeit oder in das ewige Leben geschaffen, indem sie mit Gott denselben Grund des Lebens oder dasselbe Naturcentrum gemein hatten — jedoch so, dass während im immanenten Leben Gottes die beiden Kräfte dieses Naturcentrums, die enthaltende (comprimirende) und die erfüllende (expandirende) Kraft oder die (weiblich-empfangende) *Begierde* und die (männlich-gebende) *Lust* dem göttlichen Wesen selbst angehören, in dem Leben der Geschöpfe diesen als solchen die Begierde eigen, die sie erfüllende Lust dagegen göttlich war. Darum waren die Geschöpfe, obwohl sie ihren Grund in Gott hatten, doch wesentlich von Gott verschieden, sie waren nicht Theile Gottes, wenn auch wohl des göttlichen Lebens theilhaftig und zur Verherrlichung Gottes bestimmt. Eben daher aber konnte auch ihre Begierde sich trennen von ihrer Lust, und zwar entweder *direkt*, indem sie *in sich* selbst ihre Erfüllung und Begründung, d. h. Gott sein wollten; dieses geschah beim Falle Lucifers und seiner Genossen, in denen hiermit die Hölle oder die schlechte Ewigkeit und Lügenzeit aufging — oder aber *indirekt*, indem sie ihre Erfüllung zwar nicht geradezu in sich selbst, wohl jedoch in der Welt suchten, welche Welt (Natur) nämlich durch den Geisterfall ebenfalls mitberührt und ihrer ursprünglichen Vollkommenheit beraubt (materiell geworden) war. Dieser letztere Fall fand beim Men-

schen Statt und war als Fall der Niedertracht oder des Trachtens nach dem Niedern in gewissem Sinne das Gegentheil vom Falle Lucifers, der ein Fall aus Hochmuth war; dieser überflog das Centrum, jener sank darunter herab. So ist nun die Lust, welche die Begierde wirklich oder scheinbar erfüllt, eine dreifache, das Gottesbild (Sophia) oder die gute Lust, das Höllenbild und das Weltbild oder die böse Lust. Bei der Verbindung der Begierde mit der guten Lust hat das Wesen den es tragenden Lebensgrund (das Naturcentrum) *in sich;* im entgegengesetzten Fall aber ist es ganz oder theilweise *entgründet*, wesshalb es dann auch die Gegenwart einbüsst und der Vergänglichkeit anheimfällt. Daher sowohl die Erscheinung des physischen Alterns und Sterbens im Zeitleben, als die des (bleibenden) Todes in der schlechten Ewigkeit, wobei das Nichtaufhören des Teufels in seiner Essenz von einem geheimnissvollen Zusammenhang dieser seiner wie aller geschöflichen Essenz mit der göttlichen herrührt. Aus dem Unterschied des direkten und indirekten Abfalles von Gott und der dadurch veranlassten höllischen und zeitlich-irdischen Existenzweise ergibt es sich auch, wesshalb nur letztere, nicht auch erstere der Erlösung und Wiederherstellung in die himmlische zugänglich ist; und wesshalb der indirekte Abfall, wenn er nicht aufgehalten wird, sich bei der immer weiter um sich greifenden Entgründung zuletzt nothwendig zu einem direkten Abfall steigern muss.

Nro. V. *Sätze aus der Bildungs- und Begründungslehre des Lebens* (1820). Hier wird der Inhalt der Schrift über den Blitz als Vater des Lichtes weiter entwickelt und Neues hinzugefügt. Alles Leben ist ein durch die

Momente der Finsterniss, des Feuers und des Lichtes hindurch sich vollziehender Verkörperungsprozess, ein zum Zwecke seines Bleibens vorgenommenes Sich-Beleiben — oder, wie man auch sagen kann, ein gehemmtes Vergehen, eine Verneinung der Verneinung, ein Werden im Sein und ein Sein im Werden. Wo immer nun die Finsterniss verborgen und das Licht offenbar ist, da ist das Leben ein normales, freies, seliges; wo dagegen umgekehrt das finstere, d. h. das selbstische Princip nicht als Selbstheit, sondern als Selbstsucht offenbar wird, indem es die Licht- und Liebe-Offenbarung verborgen hält, da findet sich das unselige, in sich verwickelte Angst- und Mordleben, welches die innere Furie der Zerstörung auch nach aussen hin wirksam zu machen strebt. Der im Zeitleben weilende Mensch findet sich in jedem Moment an dem Eingang beider Regionen oder Lebensgestalten, da beide ihn mit ihrer Lust versuchen; und darin besteht das periculum vitae, worin das Zeitleben beständig schwebt. An und für sich aber liegt es im Begriff des creatürlichen Lebens, dass es der Versuchung ausgesetzt ist; dieses blosse Dasein der Versuchung oder die Möglichkeit der Sünde ist noch nichts Böses. Nur dann, wenn der Wille oder die Begierde sich der falschen Lust hingibt und von ihr empfängt, wird die Sünde geboren (Jac. 1, 15). Aber ebenso entsteht auch das Gute nur aus der Vermählung des Willens mit einer guten Lust. Daher ist das Gute nie blosse Selbstthat des Menschen; der Christ lebt nicht aus sich, sondern aus Gott, findet seine Freiheit und Seligkeit nur in Gott.

Nro. VI. *Ueber den Einfluss der Zeichen der Gedanken auf deren Erzeugung und Gestaltung* (1820). Der Verfasser

weist hier an dem Verhältniss des Gedankens zu seinen Zeichen, d. h. der Sprache und der Schrift, die Richtigkeit seines schon mehrmal erwähnten Grundgedankens nach, dass jedes Leben ein Verkörperungsprozess ist und nur besteht oder bleibt, insofern es sich beleibt. Dabei zeigt er, dass der Gedanke selbst schon etwas Erzeugtes ist, indem er aus einem Verlangen und dessen Erfüllung hervorgeht. So entsteht z. B. aus dem Verlangen, die Kälte abzuhalten, der Gedanke Kleid; ganz erfüllt (realisirt) aber ist jenes Verlangen und dieser Gedanke erst mit dem Vorhandensein des wirklichen Kleides. Ferner ist zwar zuzugeben, dass die jetzt von uns gebrauchten Zeichen der Gedanken etwas Willkürliches sind, indem ja auch unsere jetzigen Gedanken nicht rechte Gedanken sind; nichts desto weniger aber sind auch jetzt noch Zeichen überhaupt schlechthin nothwendig, um dem Gedanken Bestand zu geben. Auch die Wesen der äussern Natur, Steine, Pflanzen, Thiere etc. sind Zeichen von Gedanken, indem durch die in ihnen dargestellte Hieroglyphik ein höherer Geist zu uns spricht. Daher ist es nicht genug, bei der äussern Beschreibung dieser Zeichen stehen zu bleiben (Astronomie = Uranographie); man muss vielmehr die Zeichen zu deuten wissen (Astrologie, die Magier bei der Geburt Christi). Uebrigens stellt die Sprache in ihren Selbstlautern und Mitlautern sehr treffend das Verhältniss von Schöpfer und Geschöpf dar; denn der Mitlauter lautet immer nur mit, d. h. er lässt sich nicht allein durch sich aussprechen, wird vielmehr nur vernehmbar, indem er den Selbstlauter sich vermittelst seiner aussprechen lässt.

Nro. VII. *Fermenta cognitionis*, *sechs Hefte* (1822—25). Diese Schrift, eine der grössten, ideenreichsten, aber

auch schwierigsten, die Baader je geschrieben hat, hat es nicht mit einem einzelnen philosophischen Begriff, noch einer zusammenhängenden Begriffsreihe oder Wissenschaft zu thun, sondern macht, ohne sich an irgend eine bestimmte Ordnung zu halten, verschiedene wichtigere Zeiterscheinungen auf dem Gebiet der Philosophie, der Religion und der Politik zum Gegenstand der Beurtheilung vom christlich-philosophischen Standpunkt aus, und entwickelt bei dieser Gelegenheit die tiefsinnigsten Ansichten über eine grosse Menge dahin einschlagender Fragen. Von besonderer Wichtigkeit aber ist das sechste Heft in Verbindung mit dem unmittelbar vorher erschienenen Aufsatz: *Ueber einige antireligiöse Philosopheme unserer Zeit*, indem in diesem *negativ*, d. h. in einer eingehenden Polemik gegen Kant, Fichte, Schelling und Hegel und dann in jenem *positiv* unter Bezugnahme auf Jacob Böhme und mehrere andere ältere Forscher die Hauptgrundsätze der christlichen Philosophie und insbesondere deren Lehre über das Verhältniss der Natur zum Geiste auf eine auch für den Anfänger verhältnissmässig fassliche Weise auseinander gesetzt werden. Baader selbst scheint diesen seinen Fermenta cognitionis auch später noch eine fortgesetzte besondere Sorgfalt zugewandt zu haben, da sich zu keiner Schrift so viele Zusätze von seiner Hand, wie zu dieser vorgefunden haben. Indem die Gesammtausgabe auch diese spätern Zusätze fast sämmtlich aufgenommen hat, bietet sie gerade hier sehr viel Neues. Aber zu bedauern ist dabei, dass es versäumt ist, die Zusätze als solche deutlicher kenntlich zu machen, wesshalb sie oft den ohnehin schon losen Zusammenhang gar zu sehr unterbre-

chen [1]); und noch mehr, dass bei dem Abdruck Text und Noten, welche die frühere Ausgabe gesondert aufgeführt hatte, in Eins zusammengeflossen sind. Beides macht, dass ohne Zuhülfenahme des frühern Druckes manche Stellen des jetzigen ganz unverständlich sind. Uebrigens bemerken wir noch, dass die Schrift ihres Umfanges wegen den grössten Theil des vorliegenden Bandes einnimmt und wir hier nur das Hauptsächlichte daraus erwähnen können.

Erstes Heft. Die Schrift wird in der Vorrede mit einer Anknüpfung an die Hegel'sche Philosophie eröffnet: Seitdem von Hegel das dialektische Feuer, das Autodafé der bisherigen Philosophie, einmal angezündet worden, kann man nicht anders als durch dasselbe selig werden; wenn daher auch Hegel im Folgenden vielfach bekämpft wird, so soll dieses doch nur dazu dienen, das grosse Verdienst dieses Denkers um Wiederbelebung und Wiederbefreiung der Geister der Philosophie zu bestätigen. Hegel behauptet: der Begriff entstehe nur durch Aufhebung des Gefühls und der Vorstellung; Baader: dieser Begriff bestehe nur durch ununterbrochene Alimentation aus Gefühl und Vorstellung, wenn gleich Gefühl und Vorstellung *vor* und *ausser* dem Begriff nicht mit jenen *nach* und *in* dem erzeugten Begriff zu vermengen seien. So gebe es auch

1) Den Hauptanlass hierzu hatte Baader selbst gegeben, indem er in der Absicht, die fermenta cognitionis als dritten Band seiner gesammelten Schriften und Aufsätze neu erscheinen zu lassen, bereits eigenhändig Erläuterungen in ein Exemplar derselben eingetragen und damit das Ganze zum Drucke hergerichtet hatte. Ausser diesem Exemplare aber fanden sich in seinem Nachlass noch mehrere andere Hefte derselben Schrift mit vielfachen Erläuterungen vor, die jedoch nicht sämmtlich benutzt werden konnten.

eine Poesie, welche nur im Träumen und Ahnen des Begriffes, d. h. in seiner Abwesenheit ihr Wesen treibe, und eine andere, welche nur mit der Vollendung des Begriffs als dessen Zeugin und Verkündigerin auftrete. — Die Schrift selbst zieht dann sogleich die Lehre vom Erkennen in Betracht, indem nachgewiesen wird, dass es allerdings nach richtiger Philosophie sowohl als nach dem christlichen Dogma für die Genesis des Erkennens von entscheidender Wichtigkeit sei, wie sich Leib, Seele und Geist im Subject dem feindlichen oder befreundeten Object gegenüber verhalten; d. h. nicht der fleischliche oder natürliche, sondern nur der geistige oder durch die Gnade wiedergeborne Mensch vermöge vom Reiche Gottes etwas zu erkennen. Demnächst wird die Lehre von der Sünde und ihren Folgen für das intelligente wie das nicht-intelligente Geschöpf erörtert. Ferner die Lehre von der Nichtzulänglichkeit eines unsichtbaren Gesetzes zur Restauration des Menschen und der Creatur überhaupt; sowie die von der Nothwendigkeit eines auch äusserlich-wirklichen, historischen Erlösers, und von der nothwendigen Bedingung, um sich seiner Erlösung theilhaft zu machen. Endlich die Lehre von der Einwirkung Gottes, der Welt und des bösen Geistes auf das Erkennen, Wollen und Thun der intelligenten Creatur, und von der Mit- oder Gegenwirkung dieser letztern in Bezug auf jene Einwirkung, wie auch vom Verhalten der Theorie und Praxis dabei. Die Stellung des Menschen im Universum ist seiner Bestimmung nach eine sehr hohe, indem er zwar unter Gott, aber über der Natur und selbst auch über den Geistern stehen soll. Die Persönlichkeit ist etwas ganz Anderes, als die Individualität; jene wird dem Menschen im vollen Sinne erst durch seine Einverleibung in Christus

zu Theil; und nur wenn eben dies mit der Menschheit im Allgemeinen geschehen, können auch die Geister, welche auf die Durchführung des Erlösungswerkes hoffen, zur Vollendung ihrer Persönlichkeit gelangen. Nicht minder ist die (geschaffene) Natur etwas ganz Anderes, als die Materie, d. h. die dermalige entstellte oder versetzte Gestalt der Natur, deren Entstehen mit dem Anfang der *Zeit* (Scheinzeit), d. h. dem Ausbruch der Sünde in der Geisterwelt zusammenfällt, und die auch ebenso am Ende derselben wieder vergehen wird; dagegen ist die Natur (mit Einschluss der Geister und Menschen) a parte ante und a parte post *ewig*, wenn gleich verschieden von der ewigen Natur in Gott. Der Mensch und das ganze geschaffene Universum sind in solidum mit einander verbunden: ihr Heil beruht auf einer Wiedergeburt und neuen Schöpfung durch Gott in Christus. Das gute Princip aber lässt den Menschen erst *dienen*, dann *mitwirken* und zuletzt *selbst* oder *allein wirken*, wogegen das böse Princip (Mephistopheles in Goethe's Faust) den umgekehrten Weg einschlägt. Viele andere treffliche Bemerkungen über das Leben und seine Entwickelung als Organismus, über den wahren und falschen Begriff der Freiheit, über das Verhältniss von Gott und Welt nach christlich-theistischer Lehre im Gegensatz zu pantheistischen und deistischen (abstrakt-dualistischen) Irrthümern u. s. w. übergehen wir hier.

Zweites Heft. In dem Vorwort erklärt der Verfasser unter Berufung auf das Wort der Schrift: »Mein Geist muss forschen« (Ps. 77, 7) die Speculation für jedem wahrhaft religiösen Gemüth nothwendig und empfiehlt zu diesem Zweck die Schriften *Jacob Böhme's* als des wahren Philosophus per ignem und Reformators der Religionswissenschaft. In der Schrift selbst aber bemerkt er zuerst

mit Beziehung auf den Katholicismus, dass in der Welt oder zeitlich-irdischen Region das Allgemeine sich immer nur als Parteisache ausnehmen könne, gleichwie Christus, der allgemeine Mensch, in der Welt als einzelner Mensch habe auftreten müssen. Im Christenthum sei die abstrakt-einseitige Geltendmachung des Innern oder des Aeussern, wobei man im erstern Falle den Baum umhauen, im andern sein Wachsthum durch Abschneidung aller neuen Schösslinge aufhalten wolle, gleich sehr verwerflich, da ein nur innerer oder nur äusserer Christus nicht das zum Heil der Welt Nothwendige vollbringen könne. Ebenso müsse immer und überall die Function des Einzelnen mit der des Allgemeinen verbunden sein, wenn das Denken, Wollen und Thun in seiner Normalität gewährleistet sein solle. Hieraus ergebe sich, in welchem Sinne allein eine Reformation vorzunehmen sei, und dass man dabei oft auch aus dem Grunde temporisiren müsse, damit nicht das vorzeitige Abschneiden eines kranken Gliedes den Tod des Ganzen nach sich ziehe. In der Religion wie in der Politik sind das stabile und das progressive Moment zu vereinigen; in der Kirche, im Staat und in der Familie sind beide, das Haupt und die Glieder, von Gottes Gnaden. Jede Gesellschaft kommt nur durch *Corporation* zu Stande und hat nur in ihr Bestand. Alle Corporation aber ist ihrem Begriffe nach organisch, d. h. besteht als Organismus im Grossen nur, inwiefern ihm viele kleinere Organismen als Glieder dienen. Daher sind für das gesunde Leben in Staat und Kirche überhaupt untergeordnete Corporationen, Innungen von mancherlei Art, schlechthin nothwendig. Hiernach ist auch das Urtheil über die rechte Verfassung, Monarchie,

Standschaft (Aristokratie), und Volksberechtigung (Demokratie) zu bilden und daraus zugleich zu entnehmen, an welchen grossen Uebelständen die neuere Zeit in mehr als einer Beziehung leidet. — Die Wissenschaft und Kunst haben sich in den engsten Verband mit der Religion zu setzen: jene, indem sie das Gold des wahrhaften Begriffes von seinen Schlacken reinigt; diese, indem sie in dem Gebilde des Genies die wahre Natur von den Banden und der Finsterniss einer niedrigern und entstellten Natur befreit und erlöst. — Es folgt eine Erörterung über die Zeugung, wodurch das Verhältniss der Einzelnen zur Gattung, sowie die Lehren über Erbsünde, Erbübel und Solidarität Aller für Alle erläutert werden. — Wie die Gravitation, welche die Planeten und alles Leben auf ihnen zur Sonne hinzieht, das Gegentheil der dunkeln Schwere ist, welche die Körper an die Erde fesselt: so ist auch der Zug der Menschen zu Christus das Gegentheil der Selbstsucht, wie denn schon in jener sich eine wahrhafte actio in distans zeigt. Wunderhass und Ideenhass sind Eins und Dasselbe. In der Eucharistie findet sich eine höhere Speisung und eine höhere Vermählung, die unter sich das gemeinschaftlich haben, dass hier das Naturverlangen im Menschen durch ein sich ihm eingebendes Element der ewigen oder göttlichen Natur erfüllt wird. Form und Wesen verhalten sich, wie Hülle und Fülle, die wohl zu unterscheiden, aber nicht zu trennen sind. Der Mensch hat sein wahres, äusserlich und innerlich vollendetes Leben nur dann, wenn er, durch das ihm eingesenkte, ihn allem Creatürlichen gegenüber jungfräulich machende Gottesbild geformt, zu Gott sich wie die weiblich empfangende und gebährende Hülle zur männ-

lich zeugenden Fülle verhält. Bei dem Sündenfall ist im Menschen das Gottesbild verblichen und statt dessen das Mannes- und Weibes-Thierbild hervorgetreten. — Weiterhin wird dann noch über den Begriff der Lebensgeburt, über das Thun des guten und das Thun des bösen Geistes, über ein Wissen und eine Unwissenheit, wozu man nur durch ein Verbrechen kommt, und über die Nothwendigkeit der Selbstverleugnung gesprochen.

Drittes Heft. Baader stellt hier zunächst das Grundphilosophem Jacob Böhme's über die zwei Kräfte des Naturcentrums, die Intension und Extension oder die ausdehnende (erfüllende) und die zusammenziehende (umhüllende) Kraft, ihr anfängliches Angstkreisen *(Finsterniss)*, dann ihre Scheidung und Ausgleichung durch den Blitz *(Feuer)*, und endlich ihre Erhebung zur ruhig-bewegten Substanz *(Licht)* mit der *Seele*, dem *Leibe* und dem *Geist* des Menschen zusammen, indem er bemerkt, dass der Geist (die Idea, der Begriff) über der Seele (dem Inneren) und dem Leibe (dem Aeusseren) als die höhere Mitte dieser beiden Gegensätze oder gegensätzlichen Kräfte schwebe, ähnlich wie dort das Licht aus Intension und Extension hervorgehe. — Dies führt ihn auf seine Lehre vom *göttlichen Ternar*. Derselbe kommt nämlich, wie er hier und anderswo häufig ausführt, in einem zwiefachen Prozess, einem esoterischen oder magischen und einem exoterischen oder realen, zu Stande. In dem erstern erscheinen die drei Personen *Vater*, *Sohn* und *Geist* nur erst innerlich, *magisch* und noch im Werden begriffen, und zu ihnen gesellt sich noch ein Viertes, Unpersönliches, die *Sophia* oder *Idea*, welche denselben als äusserer Umschluss dient; in dem zweiten treten dann jene durch die Vermittelung der *ewigen Natur in Gott* oder des Naturgrundes, worin

sie sich einführen (descensus) und aus dem sie sich gekräftigt und verherrlicht wieder ausführen (ascensus), als jetzt erst *real seiende, absolute Dreipersönlichkeit* auf. Doch dürfen die hier unterschiedenen Momente nicht als zeitlich aufeinander folgend gedacht werden. Hiernach ist also einmal der *Quaternar* als nur magischer zu unterscheiden von dem durch ihn begründeten realen *Ternar*, und ebenso ist dieser d. h. Gott als *absoluter Geist* zu unterscheiden von der *Natur* in Gott, die als dem zu Stande-Kommen des Geistes dienend und als zwar die drei Stufen von Finsterniss, Feuer und Licht in sich enthaltend, jedoch so, dass die Finsterniss stets im Licht aufgehoben ist, zu denken ist. Auch verhalten sich *Sophia* und *Natur* wie *Idee* und *Realität*, wie *Centrum* und *Peripherie*, wie (objective) *Lust* und (subjective) *Begierde*, wie (geistartiges d. h. mitwirkendes) *Organ* und (naturartiges d. h. blos dienendes) *Werkzeug*, wie *vorgefasster Plan* und *executives Vermögen* (Fiat) etc. — während die *Sophia* anderweitig das nächste Analogon des *Sohnes* oder *Logos* ist, indem dieser das persönliche *Gottesbild*, sie dessen magisches *Spiegelbild* und als solches zugleich *Vorbild* des Menschen und des ganzen in ihm versehenen Universums ist — doch aber beides nicht so, als ob sie irgend etwas *reell* aus sich hervorgehen liesse, wie etwa aus Vater und Sohn der Geist hervorgeht. Vielmehr schliesst sie das göttliche Leben als dessen äusserer Umschluss oder Herrlichkeit in sich ab; und sie selbst heisst desshalb auch *Jungfrau*, während sie in Bezug auf ihre, Fülle und Hülle vermittelnde, Thätigkeit auch *androgyn* genannt wird. (Vgl. Speculative Dogmatik I. S. 53 ff. Phil. Schr. und Aufs. Bd. I. S. 291 ff. 303 ff. WW. II. S. 240. 326. 362 ff. 530 ff. III. S. 382 ff. IV. S. 280 ff. 309 ff. u. s. w.) — Schon in dem hiermit

vorgelegten innern Leben in Gott zeigt sich die Selbstverleugnung als nothwendig, d. h. als gefordert durch das Gesetz der Lebensgeburt selbst, indem der Naturgrund stets das Selbstische in sich — die Finsterniss — aufgehoben hält im Licht oder im Leben des Geistes, wesshalb auch von einem »dunkeln« Naturgrund in Gott gar keine Rede sein kann. Was aber so für die immanente Selbsthervorbringung Gottes Gesetz ist, das ist in seiner Weise auch Gesetz für jede andere Hervorbringung, ebenso wie umgekehrt. — Was sodann die Offenbarung Gottes in den intelligenten Geschöpfen betrifft, so ist diese verschieden je nach den verschiedenen Regionen, worin sich diese Geschöpfe befinden; denn den himmlischen Geschöpfen wohnt Gott *inne*, den irdischen wohnt er *bei*, die höllischen *durch*-wohnt er: dreierlei Offenbarungsweisen, die ähnlich auch bei den Guten, den Schwankenden und den Bösen auf Erden beobachtet werden können. So ist Gott als der Sichoffenbarende zugleich intramundan und supramundan, letzteres, weil sein immanentes Leben oder Thun nicht bedingt ist durch sein emanentes Thun, wohl aber umgekehrt. — Die Creatur geht nicht unmittelbar aus Gott (als Dreipersönlichkeit) hervor, weil sie nicht desselben Wesens ist mit Gott; aber sie steht auch nicht dualistisch neben Gott, weil sie von Gott erschaffen ist und den Grund ihres Daseins stets in Gott hat. Die Schöpfung ist ein uns unbegreifliches Geheimniss, viel unbegreiflicher als die Erlösung, weil wir bei jener nicht mitwirken, wohl aber bei dieser; und weil wir eigentlich nur wissen, was wir thun (scimus quae facimus). Soviel aber ist klar, dass derselbe Naturgrund, woraus Gottes Leben urständet (nämlich seine *Macht*, vis), auch derjenige ist, aus welchem das Leben der Creaturen unmittelbar hervorgeht

und von dem es stets getragen wird. Darum können die Creaturen nie *ganz* von Gott loskommen, sondern bedürfen zu ihrem Leben stets der Erhaltung durch Gott. Die Gründung aber des Lebens der Geschöpfe auf dem Grund des Lebens Gottes ist ein Werk der freien Liebe Gottes, wobei Gott des Geschöpfes nicht bedarf, wohl aber das Geschöpf Gottes. Daher muss auch das Geschöpf, um vollendet zu sein, Gottes theilhaft (nicht Theil) sein; wogegen dasselbe, wenn es egoistisch sich in sich zusammenzieht und sich selbst genügen will, entgründet wird und zum Abgrund herabsinkt. — Die Urschöpfung nun war als reine Gottesthat *gut*, und die Geschöpfe, sowohl die intelligenten und freien oder Geister, als die nicht-intelligenten und nicht-freien, d. h. die geschaffene Natur, befanden sich in der *Ewigkeit*, d. h. in der, Vergangenheit und Zukunft wahrhaft in sich vereinenden, Gegenwart Gottes. Doch aber war die Schöpfung noch nicht fixirt gut, da die freien Geschöpfe als solche der *Versuchung* ausgesetzt waren. Mit dem Geisterfall trat dann auch für die erschaffene Natur eine Aenderung ein, das Naturchaos. Hiermit erst beginnt die mosaische Schöpfungsgeschichte, die uns eine vorläufige und unter Vermittelung des Menschen einst zur Vollenduug zu bringende Wiederherstellung der Urwelt schildert. Wir haben demnach dreierlei Welten zu unterscheiden: die ewige noch nicht fixirte *Urwelt*, die gefallene und im Wiederauferstehen begriffene *zeitlich-irdische Welt*, und die künftige, auf ewig fixirte *himmlische Welt*. — Wie im innern Leben Gottes der Ausgang (descensus) um des Wiedereingangs (ascensus) willen geschieht, so hat auch die Schöpfung der Welt deren Vollendung (die Natur die Gnade) zum Zweck.

Dieser Wiedereingang der Welt, insbesondere der der freien Geschöpfe, in Gott, ist aber bedingt durch das glückliche Bestehen einer fortwährenden zwiefachen Versuchung, welche durch die, von Jacobus allein auf das Zustandekommen der Sünde bezogene, nach Jacob Böhme aber auch auf das Zustandekommen des Guten anwendbare, Lehre von der *Begierde*, der *Lust* und der *Imagination* erläutert wird. — Nachdem Baader dann noch von dem Zahlengeheimniss der Decadik gesprochen, und vom christlichen Nichtwissen, Nichtwollen und Nichtthun gesagt hat, dass es nur die Vorbedingung zum Rechtwissen, Rechtwollen nnd Rechtthun sei: macht er auf einen gemeinsamen Fehler der Servilen und Liberalen aufmerksam, und zeigt, dass der Mensch in verschiedenen Beziehungen zugleich *Werkzeug*, *Mitwirker* und *Selbstwirker* sein müsse. Bei Gelegenheit des Magnetismus wird Hufeland berücksichtigt, und seine pantheistische Vorstellung über das Verhalten des Individuellen zum Allgemeinen gerügt. Beim Magnetismus kommen zugleich mehrere der merkwürdigsten Phänomene zur Sprache und finden ihre Erklärung durch den Rapport im grossen Zusammenhang des Lebens. Gelegentlich wird auch die typische Erklärung der Schrift in Schutz genommen und durch das Beispiel der neutestamentlichen Schriftsteller selbst gerechtfertigt. Ebenso wird Manches über des Menschen ursprüngliche hohe Weltstellung und Macht über die Natur, ferner über Opfer und über die Herstellung auch der nicht-intelligenten Creatur bei Vollendung der Herstellung der intelligenten entwickelt.

Viertes Heft. In der Vorrede wird abermals auf den Vortheil einer engern Verbindung der Philosophie

mit der Religionsdoctrin zu deren vollerer Entfaltung hingewiesen, und dann sofort unter Berücksichtigung der Lehre Jacob Böhme's und Hegel's auf die gegliederte Einheit des Lebens als eines organischen, sohin die Verwerflichkeit der abstrakten Einheit und Vielheit, zunächst mit Beziehung auf den Trinitätsbegriff, übergegangen. Dasselbe gilt von der creatürlichen Sphäre, obwohl nicht in pantheistischer Identität, sondern vermöge der communio vitae, welche das Geschöpf mit dem Schöpfer verbindet. Hieran schliesst sich der Nachweis des dreifaltigen Lebens im Menschen und des Lebensbezuges zu den unterschiedlichen Regionen, die in ihm zu Kräften kommen und erscheinen können. Der Glaube ist ein höheres Leben, nicht blos äussere Historie. Es soll der Mensch durch Wiedergeburt zum Gottesbilde werden; und durch Thun der Lehre ist ein höheres Erfahren bedingt. Wie ein Uebertritt aus einer höhern Region in eine niedere, d. h. der Fall, so ist auch das Umgekehrte, d. h. die Wiedergeburt, möglich und vom Menschen selbst auf sensible Weise erfahrbar; wesshalb der Satz, dass Keiner hier Gott schauen und leben könne, nur in einem beschränkten Sinne richtig ist. Im Denken, Wollen und Wirken kann der Mensch weder allein-wirkend, noch unwirksam bleibend zum Ziele kommen. Nur das innerlich höher begründete Wirken ist das freie, wogegen das autonome Selbstwirkenwollen sich als mit einer Furie des Zerstörens behaftet zeigt. Als die Liebe zurücktrat, trat das Gesetz hervor; das Wirken in der Liebe ist das gesetzfreie, nicht gesetzlose, noch gesetzwidrige. Dasselbe gilt von der Genialität und Classicität im Hervorbringen des Künstlers, indem dieses im erstern Falle formfrei, nicht formlos ist. Hieraus lässt

sich entnehmen, was es mit der Begeisterung und ebenso auch mit dem magnetischen Zustande auf sich habe. Die Bestimmung der (geschaffenen) Natur ist, executives Werkzeug zu sein entweder des Geistes, oder der Seele oder des Leibes, um in dem ersteren Falle insbesondere das Erkennen, in dem zweiten den Willensentschluss, im dritten die Handlung oder das Werk zu Wege zu bringen. Da sich hierbei der Mensch stets mit einem *über*, *neben* oder *unter* ihm Stehenden zu verbinden hat: so erklärt sich hieraus das übernatürliche, das natürliche und das unternatürliche Wirken, d. h. im ersten Falle das *Licht-*, im letzten das *Finsterwunder*. Ist ferner der materielle Leib auch wohl einem andern materiellen Leib undurchdringlich, so ist er dieses doch nicht dem immateriellen Licht- oder Glorienleib. Wenn Hegel unter *Aufhebung*, z. B. einer Vorstellung im Begriff, lediglich die Vernichtung der erstern versteht: so hat dagegen Jacob Böhme gezeigt, dass es eine Aufhebung im Sinne einer Erhaltung gibt — und letztere findet z. B. bei der Wiedergeburt statt, wo das Leben durch die Hingabe desselben erhalten wird. Das kann nicht ohne Geburtsschmerz oder Kreuz geschehen; daher ist jede Moral fade, welche dieses dem Menschen ersparen will. Aehnlich wird auch im absoluten Leben die ewige Natur im Ternar, im relativen Leben die Natur im Geiste, und bei der Einkehr des endlichen Geistes in Gott jener in diesem »aufgehoben,« d. h. nicht vernichtet, sondern erhalten. Der Grundsatz: Gloria principis salus populi und umgehrt, findet vor Allem seine Anwendung in dem Verhältniss von Gott und Creatur, wodurch das System der Ehre Gottes mit dem der Glückseligkeit der Geschöpfe ausgeglichen wird. — Zuletzt folgt noch eine

Parallele zwischen der Sonne und Christus, wornach sich sagen lässt, dass, gleichwie alle Wesen der äussern Natur in der Sonne, so die Menschheit in Christus vorgesehen wurde. Ebenso eine Parallele zwischen der Erde und dem Menschen, woraus die hohe Bedeutung der erstern für das ganze geschaffene Universum erhellt. Endlich die, selbst auch von Petavius als unverwerflich bezeichnete, Lehre von der *Androgyne* als Urzustand des Menschen, worin Baader mit Maximus, Gregor von Nyssa, Johannes Damascenus, Erigena und Jacob Böhme zusammentrifft — wie auch noch einiges Nähere über Lucifers und Adams Fall.

. Fünftes Heft. In der Vorrede wird das Recht der wahren Wissenschaft gegenüber sowohl der Wissensscheue des Pietismus als der unechten Wissenschaftlichkeit einer seichten, rationalistischen Aufklärung, wie auch gegenüber einem schlechten Conservatismus, der den Fortwuchs der überlieferten Wahrheiten leugnet oder zu hemmen sucht, kräftig gewahrt und bei dieser Gelegenheit auch von einer ältern begriffsmässigen Zahlenlehre gesprochen, die man nicht, wie ihre spätere Carricatur, verachten dürfe. — Im Eingange des Heftes selbst ist es dann zunächst die *begriffsmässige Identität*, d. h. die völlige Entsprechung oder concrete Einheit (nicht Einerleiheit) von Inhalt und Form, Fülle und Hülle, Seele und Leib oder Natur, worüber der Verfasser handelt. Diese Identität wird vom Leben unbedingt angestrebt; aber ihr dermaliges Nichtvorhandensein beim Menschen ist ebenso klar und ein Beweis seines Sündenfalles — wie denn überhaupt nur der universelle *Geist* es ist, der die Union dieser beiden Lebensfactoren productiv macht. Ferner vertheidigt der Ver-

fasser die Religion gegen mehrere Vorwürfe Hegel's und zeigt: 1) dass nach ihrer Darstellung das geschaffene Universum, obwohl nicht Gott, doch auch nicht ausser und ohne Gott sei; 2) dass die Religion nicht die absolute Unerforschlichkeit ihrer Geheimnisse behaupte, indem der nach ihrer Lehre Thuende die Göttlichkeit derselben erkenne; 3) dass nicht jede geoffenbarte Erkenntniss nur äusserlich sei; und 4) dass die Versenkung und Erhebung des endlichen Subjects in die Vernunft des unendlichen Geistes in jenem nicht die Endlichkeit überhaupt, sondern nur die schlechte Endlichkeit oder Eigenheit tilge, dagegen die wahre individuelle Persönlichkeit erhebe. Auch sei es nicht wahr, was Hegel sage, dass alles Wirkliche vernünftig sei; denn es sei zweifellos, dass es in Natur und Geschichte Un- und Widervernunft gebe. Wenn Hegel eine Kategorie sinnvoller, dem Begriff befreundeter Anschauung aufführt: so gehört unter diese insbesondere der christliche Cultus und die zu ihm gehörige ächte Kunst. Ebenso gibt es eine gute, aber auch eine abgefallene, revolutionär gewordene und abgründige Dialektik. — Es folgt eine Erörterung über die Sprache und deren Princip, wobei auch Erigena's und Jacob Böhme's Andeutungen herangezogen und dagegen neuere Missverständnisse in Betreff der Geistsprache wie auch der höhern Zahlenlehre gerügt werden. In Betreff der letztern erinnert der Verfasser an die uns nur in unvollständigen Fragmenten vorliegende Lehre der Alten (d. h. der Pythagoreer etc.) über die Monas, Dyas etc. bis zur Dekas, worüber erst wieder Martinez Pasqualis und St. Martin ausreichendern Aufschluss gegeben hätten, um so zu zeigen, dass Hegel nur mit Unrecht die Zahl als eine von allem Inhalt abstrakte

Form gefasst habe, da die Zahlen vielmehr als untrennbare Begleiter, Zeichen und Ausdrücke von Vernunftbegriffen zu betrachten seien. — Inhalt und Form seien in lebendiger Weise Eins; denn das Erfüllende sei auch das Gestaltende und der Geist bringe immer nur zugleich das Wesen und dessen Bild oder Erscheinung hervor. Die Sehnsucht aber der Creatur nach dem Vollkommenen sei ein deutlicher Beweis, dass bei ihr das Enthaltene (die Fülle) grösser sei als das Enthaltende (die Hülle). Solches zu lehren, wie Jacob Böhme dies that, sei kein naturvergötternder Pantheismus, sondern Theismus. Ist doch der Zweck des Cultus kein anderer, als Herstellung des *Gottesbildes* in uns, d. h. einer durch göttliche Erfüllung bewirkten Gestaltung unseres Wesens, wodurch dieses selbst erst zu seiner Bestimmung emporgehoben wird. Dagegen führt alles falsche Selbsterfüllungsstreben, wie dieses z. B. auch die Wissenschaft der Gegenwart zeigt, nothwendig zur *Monstrosität*, d. h. zur Entstellung des Gottesbildes in uns zum Welt- und Höllenbild. Diese schon mit dem ersten Sündenfall eingetretene Missgestaltung kann ohne einen Erlöser nicht wieder aufgehoben, der Mensch ohne Hülfe von oben nicht wieder hergestellt werden. — Auch wird bemerkt, die Neigungs-, Furcht- und Gefühllosigkeit der Stoiker zeige nur, dass sie die Bedeutung des Natürlichen im Menschen nicht recht zu würdigen wussten, indem die falsche Neigung u. s. w. nicht durch eine blosse Neigungslosigkeit, sondern nur durch eine stärkere Neigung nach der entgegengesetzten Seite hin u. s. w. aufgehoben werden könne. Ist es die göttliche Liebe, welche unsere Liebe erweckt, so muss sich ihrem Eintritt in uns unser Herz öffnen oder offen halten, und dies geschieht durch das

Gebet, das sich somit als nothwendig erweist. Nennen wir den Zustand, worin wir geboren werden, *Natur*, und den Zustand, zu welchem wir durch die Wiedergeburt gelangen, *Gnade* oder *Freiheit:* so ist es klar, dass die Natur sich in demselben Sinne als indigentia gratiae oder libertatis erweist, wie nach Jacob Böhme das Feuer als indigentia luminis. Eben dies hat auch schon Platon anerkannt, als er die Liebe eine Tochter des Ueberflusses und des Mangels nannte. — Uebrigens ist es ein die Religion bedingender Satz, was Jacob Böhme behauptet hat: dass der Mensch seinen Urstand aus Gott, der centralen Einheit, nicht wisse, was nur die Zaubereisünde des modernen Pantheismus zu widerlegen versuchen konnte. Denn bei unserer Geburt sind wir nicht mithandelnd, und also auch nicht mitwissend; wohl aber bei unserer Wiedergeburt, wesshalb wir das Geheimniss der letztern allerdings (tiefer) ergründen können. Eine ähnliche Verirrung begeht der Mysticismus, wenn er behauptet, dass das Ich des Menschen einst vernichtet werde: die beim Fall eingetretene Scheidung der Zeit (des creatürlichen Lebens) von der Ewigkeit (dem göttlichen Leben) wird bei der Auferstehung wieder aufgehoben, aber nicht als Vermengung, sondern als Vermählung jener mit dieser. So bestätigt sich denn freilich auch hier, dass jeder Irrthum eine Carricatur der Wahrheit, wie jedes Verbrechen die Entstellung einer Tugend ist. — Hierauf noch Einiges über Christus und die Kirche, sowie das active und passive Schauen und Imaginiren, mit Hinweisung auf den von Kant aufgestellten Begriff eines architektonischen Verstandes als activen Schauens; ferner über Gottes Fassung ins innere (magische) und ins äussere (reale oder persönliche) Wort, wobei

ersteres d. h. die *Weisheit* nach Martinez Pasqualis als Zehnzahl (oder einfacher Kreis, 0), letzteres d. h. der *Logos* als Achtzahl (Doppelkreis, 8) gedeutet wird; und endlich über den Satz: Scientia et Potentia in idem coincidunt.

Sechstes Heft. In der Vorrede werden Schelling und Hegel mit Jacob Böhme verglichen und der Vorzug des Letztern in der Bestimmung der ersten Grundprincipien behauptet. Man muss bei Jacob Böhme die rauhe Schaale durchbrechen, von seinen Confessionsurtheilen und sonstigen Beschränktheiten absehen und das viele Herrliche in ihm benutzen. Gott, heisst es dann weiter, ist nicht blos Object der Vernunft, sondern erweist sich auch im Subject als Helfer, ein Gesichtspunkt, von dem aus die Subject-Objectivität der neuern Philosophie allerdings als mit der Lehre des Christenthums übereinstimmend betrachtet werden kann. Die Liebe ist die Mitte von Gedanke und That und gibt sich ebenso sehr im Denken an den Geliebten, als im Thun für ihn kund, gleichwie umgekehrt der Hass im Leugnen und Zerstören (Abthun) des Gehassten. — Hierauf sind es dann folgende Vergleichsmomente zwischen der Lehre Jacob Böhme's und der neuern Philosophie, worauf Baader sogleich im Anfange der Schrift aufmerksam macht: 1) Jacob Böhme hält den Begriff des supramundanen Gottes fest und vereinerleit auch nicht die zwei Naturen in Christus. 2) Er hält Object und Subject nicht getrennt auseinander, getreu der Schriftlehre, wornach Gott das Beginnen und die Vollendung *gibt*, der Geist in uns bittet, uns vertritt etc. 3) Nach ihm ist nicht das Sich-setzen, sondern das Sich-setzen-lassen das Erste, mit welchem Geist der Demuth und der Selbstverleugnung nach oben der der Erhabenheit und Herrlichkeit nach

unten völlig im Einklang ist. 4) Er erkennt den Sturz der Geister und den Fall des Menschen, sowie mit der hierdurch bewirkten Desintegrität der Schöpfung die Nothwendigkeit und das Bedürfniss der Reintegration oder Erlösung auf's vollständigste an. 5) Er behauptet in dem Sinne die Identität von Natur und Geist, natürlichem und übernatürlichem Thun, Sinnen und Denken etc., dass Beides zugleich eins und verschieden sei und also z. B. der Gedanke nicht sinnlos, wohl aber sinnfrei sein müsse. Daher setzen sich denn auch bei ihm Natur und Geist wechselseitig voraus, wogegen Schelling die Natur vor dem Geist, Hegel den Geist vor der Natur wirksam sein lässt. 6) Jacob Böhme lehrt weder manichäischen Dualismus, noch auch, dass kein Böses und die Negativität nur constitutives Moment des Lebens sei, ebenso keine mit Gott gleich ewige Materie, wie Platon. 7) Seine Lehre vom Fall und von der Erlösung bestimmt sich näher dahin, dass Nichtidentität oder Zwietracht des geistigen und natürlichen Wirkens in der gefallenen, Identität oder Eintracht beider in der erlösten menschlichen Persönlichkeit stattfinde, das Verderbniss somit und die Herstellung stets auf das natürliche und das geistige Element zugleich gehe, und namentlich auch das Geschlechtsverhältniss dazu eine sehr nahe Beziehung habe. Dem Menschen wurde zwar die Möglichkeit der Entzündung der Selbstsucht, nicht aber die Entzündung oder das Böse selbst angeschaffen. Die Creatur konnte nur mit der Labilität beginnen und diese nur durch das selbstthätige Eingehen der freien Creatur in ihre Begründung durch Gott zur Illabilität erhoben werden. — Nach diesen einleitenden Bemerkungen unterscheidet der Verfasser *Princip* und *Anfang*, indem jenes nach ihm soviel wie

Centrum oder Mitte des Lebens ist, wovon Alles ausgeht und wohin Alles zurückkehrt, ohne dass darum ein Anfang oder ein Ende dieser Bewegung sein muss. Gott ist ein Kreis, dessen Centrum überall und dessen Peripherie nirgends ist. Auch ist hier das Centrum nicht von der Peripherie eingeschlossen oder gleichsam gefangen; die wahre Mitte ist peripheriefrei, nicht peripherielos. Feuer, Wasser, Licht versinnbilden den Aufgang des Lebens aus dem Centrum. Die beiden Schriftausdrücke: »Gott ist ein verzehrend Feuer« und »Gott ist ein Licht« beruhen auf der von Jacob Böhme näher auseinander gesetzten Grundansicht, dass alles Leben ein Feuerprozess ist. Ein immanentes Brennen ist der Grundprozess oder die innere Grundbewegung der Natur, wodurch auch alle äussere Bewegung und insbesondere alle Gestaltnng in ihr bedingt ist. In dem wahren (ewigen oder seligen) Leben ist ebenfalls eine Bewegung, nämlich Bewegung in der Ruhe und Ruhe in der Bewegung. — Diese Lehre vom Leben als Brennen findet auch Anwendung auf die Wechselwirkung von Consumtion und Production in der Nationalökonomie; denn auch hier wird das Essen durch das Speisen und das Speisen durch das Essen unterhalten, und beide zusammen bringen durch diese ihre Wechselwirkung ein Drittes, Höheres, Mittleres oder Geistiges hervor, nämlich — den *Credit*, d. h. die Staatskraft, die Staatssubstanz oder das Capital im höheren Sinne, welches als etwas Immaterielles und Persönliches gefasst werden muss. — Der Satz, dass Gott *alle* (von ihm hervorgebrachten) Dinge ist, darf nicht in dem Sinne von Spinoza verstanden werden, als ob es überhaupt nur *eine* Substanz gäbe, sondern nur unter der Voraussetzung von secundären Substanzen nebst der einen

absoluten Substanz, so dass jene dieser *theilhaft*, nicht Theile davon sind oder sein sollen. Richtig sagte daher Meister Eckart, dass Gott als der Inbegriff aller Dinge ebenso sehr über allen Dingen ist. — Der Grundgedanke der Lehre Jacob Böhme's ist kein Anderer, als die Logosidee im Johanneischen Evangelium, indem das von jenem angenommene Verhältniss vom *Willen* und von der *Natur* in der absoluten Sphäre mit der Johanneischen Lehre vom Logos keineswegs in Widerspruch steht, sondern sie nur näher deutet. Daher haben *Tholuk* und Andere Unrecht, wenn sie die Lehre Jacob Böhme's für Pantheismus halten. »Im lebendigen Anschluss an diese Lehre fühle ich, den Feuerathem des auf sich beschlossenen Naturgemüthes der göttlichen Region lassend, die himmlischen kühlenden Wasser der Sanftmuth und Demuth in mich herabsteigen, welche den Durst der Seele stillend sie von jenem Brennen und jener Mitteflüchtigkeit der Selbstsucht erlösen.« Die krankhaft sensibel gewordene Natur tritt insensibel in ihr Mysterium zurück, wo im normalen Leben jede Wurzelaction bleiben soll. Aehnlich, wie Jacob Böhme, spricht sich auch Meister Eckart aus, wo er von der zweiten Geburt der Creatur in das göttliche Wesen handelt. — Bei der Wiedergeburt des Menschen durch den Sohn Gottes wird auch jener, wenn gleich auf andere Weise, zu einem Sohne Gottes d. h. des göttlichen Wesens theilhaft. Durch die Versuchung muss Jeder gehen; aber anders ist die Versuchung beim sündigen Menschen, anders beim nichtsündigen Christus: »Es kommt der Fürst der Welt, aber er hat nichts an mir.« — Die Creatur kann ihrem Begriff möglicher Weise *ein*- oder *ausgerückt* sein, ein Verhältniss, welches durch die Naturanalogie des Flüssigen und Starren

näher versinnbildet wird. Darnach lässt sich auch die Wirkung des Attentates gegen den Begriff oder die Idee ermessen, dessen sich die Creatur dadurch, dass sie autonom sein will, schuldig macht. — Eine Evolution findet im religiösen und politischen Gebiet nur statt, insofern sich der Mensch durch das höhere Princip innerlich und äusserlich begründen lässt, wogegen der Revolutionär sich entgründet und darum dem Abgrund zufällt. Einem solchen Abgründigwerden beim Menschen sollte die Erschaffung der Materie vorbeugen und zwar nur als vorläufige Gegenanstalt, nicht als Herstellung einer solchen Entgründung gegenüber. Zur Herstellung war ein Gottmensch nothwendig, der die reine vollkommene Beleibung und die Gestalt der Idea mit der Gottheit vereinend als Mittler eintrat. In ihm liegt nach Jacob Böhme auch der letzte höchste Schöpfungszweck, und zum Eingehen in ihn ist der Mensch von Anfang an eingerichtet und befähigt gewesen. Hiernach gibt es in der Geschichte der Welt auch drei Hauptmomente und Epochen: Urstand, Abfall und Wiederherstellung, die gewissermaassen den drei Personen in Gott entsprechen und ebenso wenig zu trennen als zu vermengen sind. Die gegenwärtige Gestalt der Welt ist weder die erste noch die letzte; vielmehr tragen die vier Elemente, die die materielle Welt ebensowohl innerlich zertheilen wie äusserlich zusammensetzen, ein fünftes in sich, den Samen der Auferstehung oder des Lichtleibes, worin sich nichts Zertheiltes und nichts Zusammengesetztes mehr finden wird, sondern nur noch eine untrennbare und lebendige d. h. in Vielheit gegliederte Einheit. — Dabei bewährt es sich, dass das Leben in der Welt zwar in Bezug auf seine beiden Factoren, den absoluten und relativen, ein in seinem Grunde

stets dualistisch bestimmtes, alle Gemeinschaft aber der Action dieser Factoren nicht minder stets durch ein Drittes als Basis vermittelt und bedingt ist. Will Gott mich seines Begriffes theilhaft machen, so muss er sich mir durch sein *Herz* zu fassen geben, d. h. nur der Mittler ist der Offenbarer. Jedes Uebel in der Welt ist Folge der Sünde d. h. der Sonderung der freien Thätigkeit der Weltwesen von der Thätigkeit Gottes, wobei sich der Mensch als verführt durch den Teufel und daher auch der Macht desselben anheimgefallen zeigt. Ebenso ist jedes Gute in der Welt, wie sie jetzt ist, bedingt durch *Gebet* und *Exorcismus*, d. h. durch einen von göttlicher und menschlicher Thätigkeit (Gnade und Freiheit) bewirkten innerlichen Act, worin sich der Mensch zu Gott erhebt, während er zugleich der Macht des Teufels enthoben wird. — Das in der geistigen Welt verübte Verbrechen hat auch in der physischen ein Verderben herbeigeführt; und nicht minder bewirkt die Erlösung von ethischer Schuld schliesslich stets auch physische Heilung und Gesundheit. Daher sind Böses, Hässliches und Schmerzliches ebenso, wie Gutes, Schönes und Angenehmes innerlich mit einander verwandt. Ebendesshalb aber ist auch der alte Bund von *Religion, Wissenschaft* und *Kunst* in der Natur der Dinge selbst begründet gewesen, und die in der neuern Zeit herbeigeführte Trennung derselben ist ebensowohl unnatürlich, wie für die einzelnen Glieder dieses Bundes verderblich. Denn das Dogma verhält sich zur Doctrin, wie der Typus eines Organismus zu diesem selbst; der Cultus ist die Seele der Cultur; und eine Moral kann nur Heil bringen, wo ein Gesetzgeber anerkannt und an eine höhere Assistenz und Resistenz geglaubt wird. Daher sollte die Stellung der Kirche

zum Staate und die des Priesters zum Gelehrten eine andere sein, wie sie jetzt ist: Der Religion und der Wissenschaft gebührt eine Weltstandschaft, wogegen sie durch Polizeidienst entwürdigt werden. Beide haben Fortbestand nur im Fortwuchs, und Fortwuchs nur im Fortbestand. Darum sollten auch der Priester und der Gelehrte, statt nur Einer des Andern Feind und misstrauischer Ueberwacher zu sein, sich vielmehr gegenseitig helfen und helfen lassen.

Nro. VIII. *Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme unserer Zeit* (1824). Diese Bemerkungen sind gerichtet gegen drei Systeme, deren *erstes* eine autonome Vernunftmoral aufstellend keinen höhern *Gesetzgeber* (Vater) anerkennt, vielmehr einen solchen und damit atheistisch Gott selbst versteckt oder geradezu leugnet (Kant, Fichte); deren *zweites* den Menschen zum Alleinwirker machen will und darum deistisch den *Heiland* (Sohn) leugnet; und deren *drittes* endlich die gegenwärtige materielle Welt als die ursprüngliche und ewige betrachtet und ihren Geist nicht nur für einen reinen hält, sondern auch apotheosirt und darum, materialistisch und pantheistisch zugleich, insbesondere Gott den *heiligen Geist* leugnet (Schelling, Hegel). Den Gegensatz zu dieser ebenso offenen und entschiedenen, als tiefeingehenden Polemik gegen die Hauptlehren der neuern Philosophie bildet die Empfehlung der Lehre Jacob Böhme's im sechsten Heft der Fermenta. — *Kant* will vom Christenthum als Menschwerdung des moralischen Gesetzes nichts wissen, weil er vom Gesetz den falschen Begriff hegt, dass es eine res surda et inexorabilis, und vom Menschen, dass ihm eine unbedingte Spontaneität beizulegen ist. In dem unmoralischen Weltreich aber gibt es allerdings ein Gottesreich, wo der Eine, der das Gesetz erfüllt hat, allen

Andern Licht und Kraft zur Erfüllung des Gesetzes verleiht. Dadurch nämlich, dass der Mensch den Urbund gebrochen, ist er der Tyrannei des Fürsten dieser Welt anheimgefallen und auf's tiefste geknechtet worden. In der Welt herrscht seitdem das Böse, mit Einschluss selbst des menschlichen Denkens, da dieses, sofern nicht Gottes Vernunft dem Menschen innewohnt, vernunftlos und vernunftwidrig ist. Denn da wir Gott nur durch Gott erkennen, so ist, wie schon Meister Eckart bemerkt hat, Gott erkennen und von Gott erkannt werden (ein Sohn Gottes sein) Eins und dasselbe. Daher nun musste jene Tyrannei zuerst gebrochen und dem Menschen über das Weltgesetz hinaus der Zugang zu einem höhern Gesetz eröffnet werden, welches nicht wie jenes unerbittlich ist, sondern den Menschen hört und erhört. Dieses wahrhafte Gesetz aber und seine Erfüllung ist nur in Christus zu finden. — Gegen *Fichte's* schlechthinniges Sich-selbst-setzen des menschlichen Ich, womit derselbe geradezu bis zum *Atheismus* fortschritt, wird dann noch gezeigt, dass der Mensch ebenso sehr, wie er sich selbst setzt d. h. durch Selbstthätigkeit seiner bewusst wird und so sich gleichsam hervorbringt, sich von einem Höhern, von ihm Unterschiedenen gesetzt weiss. Zwar gibt es ein creatürliches Sich-hervorbringen des Subjects; aber dieses ist bedingt durch ein nichtcreatürliches Hervorgebrachtwerden desselben, und beide lassen sich auch in unserm Erkennen auf's Deutlichste unterscheiden. Ebenso gibt es auf der andern Seite ein Sich-verlieren in Gott, welches verschieden von der falschen, mystisch-pantheistischen Vorstellung hierüber, nicht zur Vernichtung des Ich, sondern vielmehr zum Sich-finden in Gott führt. — Was sodann die zweite, *deistische* und *Christus-*

leugnende Ansicht betrifft, so beruht sie vor Allem auf einer irrigen Ansicht von der Bedeutung des Bösen und der Sünde. Wenn man die Endlichkeit in Vergleich mit der Unendlichkeit schlecht nennt, so ist zu beachten, dass jene keineswegs als solche, sondern nur dann und insofern schlecht ist, als sie der Manifestation des Unendlichen in ihr widerstreitet. Der Begriff der Sünde wird mangelhaft gefasst, wenn man in ihr blos eine Geschichte findet; sie ist vielmehr eine Macht, die nicht ohne mein Mitwirken mir einerzeugt ist, wesshalb sich auch bei ihr ein genitor, ein genitus und ein Geist aus beiden unterscheiden lässt. Ein radicales Böses, wie Kant es beim Menschen annahm, ist schon desshalb in Abrede zu stellen, weil der Mensch nicht der Urerzeuger oder Erfinder des Bösen ist. Auch *Goethe's* hieher gehörige Aeusserungen in der Farbenlehre, im Faust etc., wornach das Böse nur die jeder Positivität einer Manifestation zu Grunde liegende Negativität sein soll, sind irreleitend, da das Böse vielmehr das von einer zum freien Mitwirken mit Gottes Wirken berufenen Creatur unternommene Gegenwirken gegen letzteres ist und also diese Wirken nicht nur ihrerseits nicht bejaht und fördert, sondern geradezu verneint und, soviel an ihr liegt, hemmt. Nur wenn man das Wesen der Sünde recht erfasst hat, kann man auch das Wesen der Erlösung recht erfassen und die Nothwendigkeit eines Christus dazu erkennen. Die Erlösung nämlich, ist nichts Geringeres, als die durch die Sünde nothwendig gewordene Neubegründung, Befreiung und Vermittelung des Menschen *durch* Gott, *in* Gott und *mit* Gott, welche nur von einem auch äusserlich-wirklichen, nicht blos innern Christus und nur durch einen unmittelbar-persönlichen Verkehr mit ihm,

Cultus und höhere Gnadenmittheilung, nicht durch ein blosses Moralsystem, einen blossen moralischen Imperativ oder den blossen Willensentschluss eines noch nicht Erlösten etc. bewirkt werden konnte. — Was endlich die aus *Schelling's* Naturphilosophie hervorgegangene, dann jedoch eigenthümlich modificirte Ansicht *Hegel's* von der Welt als gleichsam dem eingebornen Sohn, Sophia, Leib, normale und einzige Manifestation des esoterischen Gottes betrifft, wornach blos die Geschichte das Weltgericht und das Jenseits ein leerer Wahn sein soll: so ist diese Ansicht, wie wenig sie solches auch Wort haben will, im Grunde doch nichts wie ein schlechter Materialismus, bei dem es ruhig bewenden zu lassen, zwar die Dialektik jenes Imperativs, der den Menschen auffordert, sich nicht *in*, sondern *inner* d. h. *über* der Materie zu gründen, nicht gestattet, von dem man aber in Wirklichkeit doch nur durch ein freies Sich-öffnen gegen jenen höhern Zuspruch oder das: »Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben!« frei werden kann. Dabei wird auch eine Stelle aus Goethe's Winckelmann über die angebliche Befriedigung, die das antike Heidenthum seinen Angehörigen gewährt habe und seinen Verehrern noch gewähre, glänzend im Sinne des Gegentheils commentirt und in Betreff der antireligiösen Stimmung der Gegenwart bemerkt, dass auf die frühere Hypersthenie jetzt eine Asthenie gefolgt sei, die aber keineswegs Besseres verspreche. Für die Wiedererhebung der Religion ist entscheidend, das historische Moment zugleich mit dem speculativen in seiner Bedeutung zu erkennen, gleichwie in den Naturwissenschaften das empirische zugleich mit dem philosophischen; begrifflos aber ist es, Gegensätze, die Gott geeinigt, nicht auch im Nachdenken geeinigt,

sondern wie feindlich getrennt auffassen zu wollen. Allerdings ist die Materie kein angemessener Ausdruck der Idee; aber auch so darf man sie nicht ohne Weiteres für einen Abfall der Idee von sich erklären. Denn sie hat auch eine positive Bedeutung, nämlich die einer Gegenanstalt wider das ausgebrochene Böse. Ursprünglich war der Mensch materiefrei und nur Gott über ihm; so ist es jetzt freilich nicht mehr. Aber auch der gegenwärtige Zustand wird nicht ewig dauern. Denn das Wesen dieser Welt vergeht, und stets ist im Auge zu behalten, dass wie bei Gott, so auch bei der vernünftigen Creatur der Ausgang nur um des Wiedereingangs willen geschieht. Ist es unleugbar, dass wir uns jetzt in einem Zustande der Zusammengesetztheit befinden, so ist doch eben diese Zusammengesetztheit auch ein Beweis der Unganzheit, sohin der Unvollendetheit und des Nicht-so-bleiben-könnens!

Nro. IX. *Ueber die sich so nennende rationelle Theologie in Deutschland* (1833). Es wird hier, ähnlich wie im vorhergehenden Aufsatz, die neuere spiritualistische, ebenso religions- wie naturfeindliche, Philosophie und Theologie bekämpft.

Nro. X. *Ueber den Begriff der Zeit und die vermittelnde Function der Form und des Maasses* (1833). Das von Baader wiederholt — so schon vorhin unter Nro. IV dieses Bandes, und noch ausführlicher in dem Aufsatz über die Elementarbegriffe der Zeit und in den Vorlesungen über Societätsphilosophie Band XIV — behandelte Thema dieses Aufsatzes ist der Versuch, eine neue, tiefere Theorie der Zeit und zwar hier zunächst unter Bekämpfung der neuesten Construction Schellings, zu begründen. Wir machen hier insbesondere auf das über die Sophia und die Trinität

Gesagte (S. 530 ff.) aufmerksam, weil es das Klarste ist, was Baader bis dahin und abgesehen von der Schrift über Jacob Böhme's Theologumena, sowie von der Schrift über den christlichen Unsterblichkeitsbegriff, über diese seine ebenso eigenthümliche als schwierige Lehre gesagt hat. —

Höchst beachtenswerth ist auch das Schlusswort des Herrn Herausgebers über Baader's Naturphilosophie überhaupt. Wir für unsere Person aber hegen freilich mehr den *Wunsch*, dass dieselbe richtig sein möchte, als namentlich in Bezug auf ihren Kernpunkt, die Lehre von der *Idee* und *Natur in Gott*, die *Einsicht*, dass sie es ist. Was uns zu ersterem bewegt, ist nur die Anerkenntniss der unleugbaren Wahrheit dessen, was Baader über die Bedeutung der *Natur* im Verhältniss zum *Geiste* überhaupt und insbesondere beim *Menschen* gesagt hat. Dagegen scheint uns von demselben noch nicht sicher genug dargethan zu sein, dass wir den ersten Anhaltspunkt dazu bereits in *der absoluten Sphäre selbst* (Vgl. auch die Tafel unten S. 131) zu suchen haben [1]).

3) Die Physiologie.

Franz von Baader's Gesammelte Schriften zur Naturphilosophie. Herausgegeben von Dr. *Franz Hoffmann.* (Dritter Band der WW.) Leipzig 1852.

Wir treten aus dem Gebiet der allgemeinen Grundwissenschaft, wie Hoffmann die Baader'sche Logik und Metaphysik zusammen bezeichnen möchte, in das der speciellen philosophischen Wissenschaften und zwar zunächst in das der Physiologie oder Naturphilosophie ein. Musste die

1) Viel überzeugender, als *Baader* selbst, obwohl fast ganz in dessen Sinne, spricht hierfür die schöne Abhandlung *Molitor's* über die *Einheit, innere Dreiheit* (Idee) und *äussere Siebenheit* (Natur) *jedes Wesens* (IV. S. 251 ff.), worauf wir hier verweisen.

Metaphysik zunächst mit der Logik vereint werden, weil sie erst den tiefern realen Zusammenhang aller der Gebiete nachwies, welche die Logik oder Erkenntnisslehre vorerst nur ideell zusammengefasst d. h. vereint und unterschieden hatte: so reiht sich unmittelbar an die Metaphysik die Naturphilosophie schon wegen des Hauptinhaltes, der beide verbindet, ja als *eins* erscheinen lässt.— Obgleich nämlich Baader, wie wir gesehen, anfangs sich ganz auf dem Boden der äusserlichen Empirie befunden und hiernach unter dem Begriffe der Natur nur das Sinnlich-Erfahrbare ausser dem Menschen wie im Menschen verstanden, dagegen nur kaum erst zu speculiren begonnen hatte, indem er, anknüpfend an die stoische Naturphilosophie, sich das Leben der gesammten Natur oder die Weltseele als *Feuer* vorzustellen suchte: so gewann bei ihm doch, in Folge seiner auch noch anderweitig angeregten philosophischen und religiösen Geistesarbeiten, Gemüthskämpfe und fortgesetzten innern Anstrengungen um Erringung einer umfassenden religiösphilosophischen Lebensansicht, die speculative Betrachtungsweise der Natur mehr und mehr die Oberhand über eine blos empirische, so dass es bald keineswegs mehr das Sinnlich-Erfahrbare als solches, sondern nur noch die *Beziehung der Natur zum relativen und zum absoluten Geiste* war, worin jetzt der eigentlichste Gegenstand seiner Naturforschung bestand. Darin war für ihn nächst der *heiligen Schrift* als deren durchgreifende Eigenthümlichkeit sich jedem aufmerksamen Leser derselben bald genug eine durchaus nur religiöse und ethische Auffassung alles Physischen zeigt, besonders maassgebend die religiös-speculative Naturbetrachtung *Jacob Böhme's* und seiner Nachfolger wie Vorgänger. Ganz in dem Sinn wie diese liess er es sich daher angelegen sein, äussere und innere Thatsachen und

Erfahrungen zusammenzustellen, und die hierbei sich ergebenden *Analogien*, *Parallelen*, *Connexionen* und *Rapporte* des Gemüths- und Naturlebens, der himmlischen und irdischen Dinge, der Vorgänge in der göttlichen, geistigen, und äussern Region, der in der Kirche niedergelegten höhern Heilswahrheiten und Gnaden und der überall in der Menschheit, in dem Leben der Seele, wie im Organismus des Körpers, und dem Bewusstsein des Geistes zu Tage tretenden Erscheinungen möglichst klar zu machen. Dies, nichts Anderes, ist der Inhalt der Baader'schen Naturphilosophie. Wenn dabei freilich wohl Alles oder wenigstens alles Wichtigere im Naturleben vor und nach zur Sprache kommen musste: so konnte doch sein Hauptbestreben natürlich nur auf Feststellung des eigentlichen *Centralen*, nicht sämmtlicher Peripheriepunkte, gerichtet sein — wesshalb uns der Tadel *Erdmann's*, dass Baader die materielle Natur (im Gegensatz zur immateriellen) zu sehr vernachlässigt habe, auch insoweit unzutreffend scheint, als Baader freilich nicht — oder nur ganz nebenbei als Hüttenbesitzer und Fabricant, Oberbergrath, Nationalökonom u. s. w. (vgl. Bd. V. u. VI.) — empirischer Naturforscher, sondern vorzugsweise oder allein Naturphilosoph war. — Das aber erhellt nun auch sofort, dass die Baader'sche Naturphilosophie schon ihrer Grundanlage nach davor bewahrt war, den Spiritualismus wie den Materialismus, den Deismus wie den Pantheismus irgend zu billigen oder gar selbst darin zu verfallen. Denn die Aufgabe, die sie sich von Anfang an gestellt hatte, war ja eben die Vermeidung und Bekämpfung alles Abstrakten, sowie die Hervorhebung und Empfehlung des Concreten oder der wahren Mitte, worin die Gegensätze des Lebens zugleich unterschieden und geeint zusammen gehen. Daher

fiel auch unmittelbar in ihr Gebiet Alles das, was der Spiritualist *nicht* auf Denken und Wollen, der Materialist *nicht* auf mechanische Kraft, Zug und Stoss, Zusammensetzung und Trennung u. s. w. zurückführen, was der Deist und abstrakte Dualist *nicht* ausschliesslich Gott oder der Welt, dem Geist oder der Natur beilegen, was der Pantheist *nicht* als vereinbar mit seiner Vereinerleiung von Gott und Welt, Geist und Natur ansehen kann — und was nichtsdestoweniger unleugbar *ist* und darum von uns wie immer auch zu *denken* und zu *deuten* ist! Aus eben dieser Grundeigenthümlichkeit der Baader'schen Naturphilosophie ergibt sich, wesshalb sie es immer und überall mit *Geheimnissen* zu thun hat, welche der grosse Haufe entweder mit blosser Verwunderung d. h. blind anstaunt — oder aber, weil sie ihn beunruhigen, ganz leugnen und fortschaffen möchte; der Weise dagegen zwar nicht für völlig erklärbar und erschöpfbar, aber auch nicht für der menschlichen Erkenntniss völlig verschlossen hält, sondern — als *offenbare Geheimnisse* und unleugbare Grundwahrheiten in Demuth und hochherzigem Vertrauen auf den Beistand einer höhern Weisheit erforscht, soweit sie nur immer für uns erforschlich sind. Diese Eigenthümlichkeit der Baader'schen Physiologie, die wir ebenso bereits in seiner Logik und Metaphysik bemerkt haben und später bei seiner Anthropologie und Geistesphilosophie wieder finden werden, gleichwie sie auch in seiner Religionsphilosophie herrscht, verleiht allen seinen Philosophemen jenes *mystische Helldunkel,* welches von der, schon vom Apostel aller *Menschenweisheit* als die alleinige Wahrheit entgegengesetzten, *Theosophie* oder Gottesweisheit unzertrennlich ist und freilich nicht die Wasserklarheit der erstern als Maassstab verträgt.

Wir legen der nachfolgenden Darstellung der Baader'schen Naturphilosophie die Schrift über *Jacob Böhme's Theologumena und Philosopheme* (Nro. X) zu Grunde, da dieselbe ohne Frage die bedeutendste und zugleich die klarste, vollständigste und am meisten systematisch ausgearbeitete Schrift des ganzen dritten Bandes ist, fast alle in den übrigen Schriften dieses Bandes wie auch schon Bd. II. ausgeführten Grundlinien der betreffenden Lehre Baader's enthält, und in Bezug auf speculative Höhe und Durchführung des Gedankens wohl gewiss für das *Beste und Vorzüglichste* gehalten werden muss, was Baader *überhaupt* geschrieben hat. Wir hegen die Ueberzeugung, dass kein forschender Geist, ohne wenigstens bis zu einem gewissen Punkt auf die hier entwickelten Ideen eingegangen zu sein, zur vollen und ganzen Wahrheit des Christenthums, zum Verständniss seiner religiösen Lehren und Anstalten, zur Erkenntniss der Tiefen des Wortes Gottes wie des eignen Innern und des Naturlebens durchzudringen fähig sein werde. Aber freilich bietet auch dieser Aufsatz selbst dem schon eingeweihten Leser nicht unbedeutende Schwierigkeiten dar. Um so mehr sind wir dem Herrn Herausgeber für die am Ende beigefügte Uebersicht der Hauptgedanken desselben, die wir im Folgenden zunächst im Auge haben, zu ganz besonderem Danke verpflichtet.

Nro. X. *Vorlesungen über Jacob Böhme's Theologumena und Philosopheme* (Opus posthumum, verfasst 1838 oder 39). Im Anfange wird bemerkt, dass, was auch schon die Kirchenväter wussten, das Christenthum keine neue, sondern die Religion aller Völker und Zeiten sei, nur in einer neuen Stufe der Entwickelung. Hiernach war, wie das Judenthum, so auch das Heidenthum nicht aller Religion, aller Erinne-

rung an die Uroffenbarung und aller prophetischen Hindeutung auf die Erscheinung der Wahrheit in sichtbarer Gestalt auf Erden beraubt. — Als das Verhältniss des Menschen zu Gott noch ungetrübt war, stand derselbe auch zur Natur noch in einem andern Verhältniss wie jetzt; denn damals war ihm die Natur durchsichtig, ihrem Wesen nach verständlich und seinem Wirken förderlich. Als aber der Mensch mit Gott zerfiel und aufhörte, Gottes Bild zu sein, trat auch in seinem Bezuge zur Natur das Gegentheil des frühern Verhältnisses hervor. Wenn er sich nun wieder über die Natur erhebt, was keineswegs ein Heraustreten aus ihr ist: so geschieht dies nur durch eine nähere Wiederverbindung des Menschen mit Gott und die Folge davon für die Natur ist das Wunder. Wendet er sich dagegen noch fernerhin von Gott ab, so fällt er dämonischen Einflüssen anheim, welche letztere allein das Wesen des sogenannten alten Naturdienstes erklären. — Eine theilweise Befreiung aus den Banden der Materialität bedingt das, was man ekstatische Zustände nennt. Sowie der antireligiöse Rationalismus sich der Naturwissenschaft als Waffe gegen die Religion bedient, so ist eine tiefere Naturwissenschaft, wie sie Jacob Böhme angebahnt hat, als Gegenmittel hierfür in Anwendung zu bringen. Man darf den Muth zur Vertheidigung der Religion gerade in dieser Beziehung nicht sinken lassen; sie ist an sich ein incompressibles Element, welches durch das Bestreben einer gänzlichen Verdrängung desselben nur eine um so stärkere Gewalt erhält. — Die Jacob Böhme'sche Naturlehre beruht in ihrer tiefsten Grundlage auf dem Begriff der *Magie;* will man jene kennen lernen, so muss man wissen, was diese ist. Nun gibt es ein *magisches* Vorhandensein

und ein lebendiges oder *leibhaftes* Vorhandensein der Idea: eine Lehre Jacob Böhme's, wodurch er sich weit über Spinoza erhebt. — Der Geist kann zu Gott in einem *dreifachen* Verhältniss stehen, entweder dem ursprünglichen, oder dem gefallenen, oder dem wiederhergestellten d. h. vollendeten: im ersten und letzten allein kann eigentlich von *Natur* die Rede sein, wogegen im zweiten wenigstens theilweise an deren Stelle die *Materie* getreten ist. Dass die gegenwärtige, materielle oder zeitlich-irdische Seinsweise der Natur die einzig mögliche sei, ist ein religionszerstörender Irrthum. — Ebenso die Meinung, dass Gott nicht auch übernatürlich und überweltlich sei. Vielmehr ist mit Jacob Böhme festzuhalten, dass es eine dreifache Selbstmanifestation Gottes gebe, eine *übernatürliche* (magische) in Gott selbst schon vor seinem Herabsteigen zur Natur, eine ewige in und durch die *Natur Gottes* ebenfalls noch in Gott selbst, und eine dritte, *geschöpfliche.* Aus der Uebernatürlichkeit Gottes folgt aber nur dessen absolute Naturfreiheit, nicht dessen Naturlosigkeit: Gott lässt sich ohne seine Naturoffenbarung nicht in wahrer Vollendung denken, wenn auch wohl ohne die geschöpfliche Offenbarung. — Da der Mensch das Ebenbild Gottes ist, so ist bei Gott so gut wie beim Menschen ausser dem *geistigen* und *seelischen* auch ein *leibliches* Sein anzunehmen; denn die Vielheit der Principien eines Wesens besteht recht wohl mit dessen Einheit, und wenn man von einer Natur oder Leiblichkeit Gottes redet, so ist darunter freilich etwas ganz Anderes als eine geschöpfliche Leiblichkeit zu verstehen, wenngleich sie mit dieser tiefgehende Analogien hat. Auch die göttliche Natur ist in ihrem Grunde eine indigentia gratiae, sowie in ihrer Vollendung eine manifestatio gloriae dei. Auch hier führt sich

die primitive Bewegung des Naturtriebes oder der Widersatz der Zusammenfassung und Ausbreitung, der sich im Angstrad (der noch in sich gährenden Kreisbewegung) d. h. der dritten Naturgestalt zeigt, nachdem in der vierten Gestalt das Feuer den Durchbruch zu der Einheit gemacht hat, in der fünften, sechsten und siebenten Gestalt in Liebe — Lichtfreude — und bestandhaltende Wesenheit aus. In Gott aber sind alle diese Bewegungen oder Gestaltungen seiner Natur schlechthin normal, ewig, simultan und deren im Grund gehaltene Finsterniss schon von Anfang an überwunden vom Licht, so dass es irrig ist, wenn Jacob Böhme, der diese Construction aufgestellt hat, beschuldigt wird, er habe in Gott auch den Quell des Bösen angenommen. — Diese Selbstoffenbarung Gottes nun in und durch seine Natur, in welche er sich aus der ihr schon vorhergehenden magischen Selbstoffenbarung — dem Ensoph oder dem schlechthin innern göttlichen Leben — vermittelst der Idea oder Weisheit einführt, darf keineswegs mit der Selbstoffenbarung Gottes in der Schöpfung verwechselt werden — ein Irrthum, dessen sich schon mehrere ältere Kabbalisten und deren neuere Ausleger z. B. Wachter in seinem Elucidarius cabbalisticus, auch einige Kirchenväter z. B. Tertullian, und die neuern pantheistischen und semipantheistischen Philosophen z. B. Schelling schuldig gemacht haben. Es gibt eine Wirklichkeit oder Realität, die sowohl von der Innerlichkeit als der Aeusserlichkeit verschieden ist, indem sie in der *Mitte* beider steht; und diese *Realität Gottes* im Unterschiede sowohl von dessen oft ganz abstrakt verstandener *Geistigkeit* als von der *Realität der Welt* soll behauptet werden, wenn man ihm eine Natur oder Leiblichkeit beilegt. Schon in der ältesten jüdischen wie heid-

nischen Religionsphilosophie ist diese Wahrheit anerkannt gewesen und der darin sich aussprechende ächte Theismus ist erst später irrthümlicher Weise in Pantheismus und Deismus ausgeartet. — Hieraus folgt, dass auch das Geschöpf keineswegs durch blosse Entleibung gottähnlicher wird. Gibt man seine Natur an den rechten Gegenstand fort, so gelangt man eben dadurch zum wahrhaften Besitz derselben; hat man sie aber an den unrechten Gegenstand weggegeben, so hat man damit die freie Disposition darüber verloren, die man nur wieder gewinnen kann, wenn ein Solvens (ein Befreier) in's Mittel tritt. Die Thatsache der Befreiung lässt daher mit Sicherheit auf das Vorhandensein eines Befreiers zurückschliessen. Die wahrhafte Subjection der Natur ist überall auch eine Elevation derselben. — Hiernach folgen noch einige Erläuterungen von Stellen bei Jacob Böhme und die Widerlegung der Meinung Schopenhauer's und Hegel's, dass die Creatur ihrer Endlichkeit wegen ohne Weiteres für böse zu halten sei. — Leider ist diese Schrift Baader's unvollständig geblieben, aber in seinem bisher ungedruckten Nachlass wohl noch manche Ergänzung derselben zu erwarten.

Da wir die Schrift vom *Wärmestoff* (Nro. I) schon oben ausführlich besprochen und dabei auch den schon ältern Aufsatz: *Ideen über Festigkeit und Flüssigkeit* (Nro. II) berührt haben: so wollen wir hier nur noch von den *(sieben)* übrigen Aufsätzen dieses Bandes kurzen Bericht erstatten.

Nro. III. *Beiträge zur Elementarphysiologie* (1797). In diesem, von Baader theilweise schon in England geschriebenen und bei seiner Zurückkunft nach Deutschland (1796) durch den beigefügten Anhang (S. 239 ff.) sowie einige Anmerkungen zum Frühern vervollständigten Aufsatz zeigt

sich schon sein Geschick, die Gesetze, welche in den Phänomenen der Sichtbarkeit hervortreten, auf die Vorgänge in der unsichtbaren Welt ebensowohl mit dem Witz des Tiefsinns als mit richtigem Takt anzuwenden. Dass die Verehrung, welche er dabei für *Fichte* und *Schelling* als Gegner Kant's an den Tag legt, keineswegs auch ein Theilnehmen an ihren Irrthümern in sich schliesse, haben wir schon früher bemerkt. Wohl aber hat diese Schrift mit ihrer unverkennbaren Genialität ohne Zweifel wesentlich dazu beigetragen, um ihrem Verfasser bei dem Stifter der Identitätsphilosophie und seinen Anhängern schon damals ein nicht geringes Ansehen zu verschaffen.

Nro. IV. *Ueber das pythagoreische Quadrat in der Natur oder die vier Weltgegenden* (1798). Es wird hier die Lehre *St. Martin's* ausgeführt, dass ausser den von *Schelling* in seiner Schrift über die Weltseele als in der Natur allgemein herrschend bezeichneten *zwei* Polen oder Naturpotenzen, der Ausdehnung und Zusammenziehung, nebst der Indifferenz d. h. Einheit und Mitte beider, noch eine *vierte* höhere Kraft, die Himmelsluft oder der Einfluss Gottes auf die Welt, anzunehmen sei. Hiernach wird dann eine tiefere Erklärung des schon ältern pythagoreischen Symbols △ gegeben.

Nro. V. *Ueber Starres und Fliessendes* (1808) und

Nro. VI. *Ueber den Begriff der dynamischen Bewegung im Gegensatze der dynamischen* (1809). Diese beiden Aufsätze sollen ebenfalls dazu dienen, der geistig-dynamischen Naturansicht im Gegensatz zur atomistischen und mechanischen namentlich insofern das Wort zu reden, als nur mit der erstern eine religiöse Welt- und Gottesansicht verträglich ist. Das Erscheinen des erstern Aufsatzes in den von

Marcus und *Schelling* herausgegebenen »Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft« mag nebst den mehrfachen Beziehungen auch der unmittelbar vorher erwähnten Schriften auf die Lehre Schelling's wohl den Hauptanlass gegeben haben, Baader als zur Schule des Letztern gehörig zu betrachten, obwohl ein Blick in alle diese Schriften genügt, um die vollständige Unabhängigkeit Baader's von Schelling zu beweisen.

Nro. VII. *Ueber den verderblichen Einfluss*, welchen die rationalistisch-materialistischen Vorstellungen auf die höhere Physik, sowie auf die höhere Dichtkunst und die bildende Kunst noch ausüben (1834).

Nro. VIII. *Rüge einiger Irrthümer*, welche noch in allgemeinem Credit stehen, und tiefere Fassung des Begriffs der Natur (1834).

Nro. IX. *Ueber den solidären Verband* der Religionswissenschaft mit der Naturwissenschaft (1834).

In diesen Aufsätzen ist im Wesentlichen dieselbe Naturauffassung auseinander gesetzt, welche bereits bei Aufführung der Schrift über Jacob Böhme's Theologumena und Philosopheme sowie oben zu Bd. II. von uns vorgelegt worden ist; nur in der Wendung und Hervorkehrung bald dieser, bald jener Seite zeigt sich Verschiedenheit. Immer aber ist die Behandlung reichhaltig, tiefsinnig und treffend, so dass jeder Aufsatz sehr verdient, gelesen zu werden. Wir eilen zum Folgenden.

4) Die Anthropologie.

Franz von Baader's Gesammelte Schriften zur philosophischen Anthropologie. Herausgegeben von Dr. *Franz Hoffmann.* (Vierter Band der WW.) Leipzig 1853.

Baader verstand unter Anthropologie die Lehre vom ganzen Menschen nach Leib, Seele und Geist, und ebenso nicht nur die Lehre vom Einzelnen, sondern auch die von der Gesellschaft. Von dieser umfassenden und in allen seinen Schriften, wie wir bisher zum Theil schon gesehen, mit steter Beziehung auf Theologie und Physiologie behandelten Wissenschaft wird uns in dem vorliegenden Bande nur derjenige Theil, der sich auf die Lehre vom *Einzelnen* bezieht und noch specieller nur das, was sich auf *Ekstase, magnetische Erscheinungen und die Zustände der Abgeschiedenen im Rapport oder in der Wiederverbindung mit ihrem Leibe* bezieht, vorgelegt, während die Schriften zur *Socialphilosophie* den zwei folgenden Bänden (V. u. VI.) aufbewahrt sind. Zugleich erhält mit dem hier Gegebenen die Erkenntnisswissenschaft, die Grundwissenschaft und die Naturphilosophie Baader's, welche in den vorhergehenden Bänden vorgelegt waren, sehr wichtige Ergänzungen: die *erste* besonders durch das, was hier über ein unmittelbares centrales Schauen der Seele im Unterschied von der reflectirenden Vernunfterkenntniss und der Wahrnehmung vermittelst unserer materiellen Sinneswerkzeuge gesagt ist; die beiden *andern*, insofern ohne die Beachtung der magnetischen Zustände auch die Lehre Baader's vom Grunde und von der Natur nicht gehörig gewürdigt werden kann. Nichts destoweniger ist der Inhalt dieses Bandes so eigenthümlich und so charakteristisch für die Philosophie Baader's überhaupt, dass man wohl sagen darf, seine Polemik gegen die Verirrungen der neuern Philosophie, die er vorzüglich darin findet, dass sie die Natur geistlos, den Geist naturlos und beide gottlos zu fassen sich gewöhnt habe, erscheine in keinem der vorigen Bände so concentrirt und

kräftig, wie in diesem — wie denn auch überhaupt seine Individualität und sein eigenthümliches Talent vielleicht nirgend so markirt hervortritt, wie hier. Aber auch die erst später zu ihrer vollständigen Darstellung gelangende Religionsphilosophie Baader's erhält durch das hier Mitgetheilte einen wichtigen Beitrag, indem namentlich das magnetische Hellsehen und Fernwirken sehr lichtgebende Parallelen für das im engern Sinne religiöse d. h. das prophetische Erkennen und Wirken bietet, mit dem es ohnehin und an sich in so nahem Zusammenhang steht, dass es in vielen Fällen unmöglich ist, beide streng zu unterscheiden. Dazu kommt noch, dass die ebenfalls in diesem Bande von neuen Seiten besprochene höhere Affectenlehre ein integrirender Theil und gewissermaassen die Basis einer christlichen d. h. nicht abstrakten, nur verständigen und dagegen ganz gemüthlosen, Moral oder Sittenlehre ist. — In Bezug auf die allgemeine, den hier behandelten speciellen Fragen zu Grunde liegende, *anthropologische Theorie* Baader's erinnern wir daran, dass er bei seinem, im Obigen schon öfter erwähnten und von ihm auch auf die Lehre vom Menschen angewandten, Ternar von *Wesen* oder *Princip*, *Organ* und *Werkzeug* sammt der *Function* durch letztere beide — den Menschen als *ein* Wesen auffasst, das sich in *drei* Organen: Geist, Seele und Leib, und in *drei* Functionen: Erkennen, Wollen und Wirken offenbart, wobei das Erkennen dem Geiste, — das Wollen der Seele und das Wirken dem Leibe vorzugsweise zugeeignet wird. Uebrigens braucht nach der ganzen, schon im Frühern überall angewandten Verfahrungsweise Baader's hier nicht noch besonders bemerkt zu werden, dass ihn seine anthropologischen Besprechungen überall sofort auf die Behandlung theologi-

scher Fragen, namentlich auf die nach dem Verhältniss von Logos, Sophia und menschlicher Seele führen; wie auch, dass er gerade hier den nächsten Anlass hatte, um den christlichen Begriff der Unsterblichkeit und die Seinsweise der Geister und menschlichen Seelen in dem mehrfachen Jenseits genauer zu erörtern. — Wir glauben dem Leser die Orientation in den mannichfachen Inhalt dieses (21 Nummern enthaltenden) Bandes am meisten zu erleichtern, wenn wir aus demselben die *fünf* oder *sechs* Schriften, worin die Kerngedanken und Keime aller übrigen enthalten sind, in den Vordergrund rücken und dem alles Weitere kurz anreihen; bemerken zuvor aber noch über die auch hier wieder sehr gelungene *Einleitung* des Herrn Herausgebers (S. I—LII), dass darin das Verdienst Baader's um die Wissenschaft der Anthropologie gegenüber den herrschenden materialistischen, rationalistischen und skeptischen Lehren, wie sie z. B. *du Bois Reumond*, *Hegel* und *Herbart* in ihren Schriften vortragen, aber auch gegenüber der befremdlich unzulänglichen Theorie *Mesmer's*, des Wiederentdeckers des animalischen Magnetismus in neuerer Zeit, auf eine höchst instructive Weise auseinander gesetzt wird.

Nro. III. *Ueber Divinations- und Glaubenskraft* (1822). Die Schrift knüpft an eben damals Aufsehen erregende Thatsachen von Heilungen durch Kraft des Glaubens und Gebetes an und geht vom Ueberverпünftigen sofort zu der wichtigen Frage über den Prioritätsstreit von *Vernunft* und *Verstand* über, indem Baader gegen die nur negative Auffassung des Verstandes im Vergleich zur Vernunft bei Hegel bemerkt, dass diese Negativität sich doch sogleich wieder als höchste Positivität kundgebe. Denn die Function des Verstandes sei keine andere, als das Zusammenbestehen

von Dingen zu bewirken, welche vorerst und dem Anscheine nach dieser Zusammenfassung oder ihrem Begriff (ihrem In-Eins-Begriffensein) widerstreiten. Daher habe man früher mit Recht jene Menschen *verständig* genannt, welche z. B. *Irdisches* und *Ueberirdisches*, *Menschliches* und *Göttliches* d. h. eine niedrigere und eine höhere Natur, welche sich beide auf ihre Weise dem Menschen zu erkennen geben, mit einander im Erkennen wie im Thun zu erfassen und jeder derselben ihr Recht zu gewähren verstanden. Der Verstand stehe sohin in der Mitte zwischen dem, was die Neuern Vernunft nennen, und dem Sinn, als zweien Receptivitäten des Geistes. Das Thier habe darum keinen Verstand, weil es keine solche Vermittelung zu leisten habe. — Länger verweilt der Verfasser dann bei dem in neuerer Zeit mehr und mehr in der zeitlich-irdischen Region festgerannten Verstande, indem er namentlich Voltaire seinen Unverstand nachweist und seine Niedertracht vorwirft. »Den Abfall von der Religion büsste die Philosophie sofort mit dem Widerspruch des Geistes und der Natur d. h. mit dem Unvermögen, beide in ihrer Unterschiedenheit zu vereinen, sohin sie entweder spinozistisch confundiren zu müssen und zu vereinerleien, oder den einen nur auf Kosten des andern zu bejahen: d. h. das verkannte göttliche Princip wird entweder mit der nichtintelligenten Natur confundirt und hiermit diese apotheosirt, oder es wird dasselbe mit dem Geiste vermengt und folglich dieser vergöttert.« — Von dieser Ansicht aus will Baader das Recht sowohl der wahren Vernunft als der höhern Verständigkeit gewahrt wissen und versucht hiernach eine *Erklärung der Divination*, wie selbe schon im Somnambulismus nicht selten vorkommt, indem er nament-

lich bemerkt, dass Ein und Dasselbe *doppelt*, d. h. in einer niedern und einer höhern Region, geschehen könne. Es bieten sich nun, fährt er fort, *drei* solcher Vermittelungsweisen (eines Höhern und Niedern) durch ein *Drittes* dar, deren vielleicht keine ausschliesslich gilt, deren jede indess in einzelnen Fällen vorzugsweise ihre Anwendung leiden dürfte: 1) Ereignisse und Gestaltungen (Stellungen), welche in tiefern, schwerer beweglichen Regionen später zum Vorschein kommen, können sich in den leichter beweglichen desselben Systemes früher (gleich als in einem Wetterglase) bemerklich machen. 2) Sie können in irgend ein physisch-psychisches Medium d. h. in das Bewusstsein eines fremden Geistes aufgenommen und in dieses dann das Bewusstsein der Somnambüle eingerückt werden. 3) Das divinirende Subject selbst kann, selbst ohne dies immer deutlich zu wissen, in der niedern und höhern (nähern und fernern, frühern und spätern) Region *zugleich* gegenwärtig sein und dann selbst die Vermittelungsrolle übernehmen. — Hiernach wird bemerkt, ein Affekt aus höherer Region erweitere zugleich die Gefühls-, Seh- und Wirkungssphäre, wie auch schon St. Martin behauptet habe, dass die Liebe die Wissenschaft erfunden habe und nicht die Wissenschaft die Liebe. Indem von der Glaubens- und Divinationskraft aus auch eine Verständigung über das Gebet und seine Wirksamkeit versucht wird, wird eine Parallele von dem Athmen und der Muskelkraft im Naturleben zur Erläuterung jenes Verhältnisses herangezogen. Baader erinnert hierbei an mehrere tiefe Aussprüche des zu wenig gekannten kerndeutschen Theosophen und Physiologen *Paracelsus*, und stellt dann, um die Vernünftigkeit der Annahme von Wundern zu rechtfertigen, den

Begriff von Wunder auf, dass Erscheinungen einer *höhern* Region (z. B. des Pflanzen- oder Thierlebens) in einer *niedern* (z. B. der blos elementaren Natur) sich für letztere stets als Wunder ausnehmen — ein Begriff, der später von *Hanne* in dessen bedeutender Schrift: »Vorhöfe des Glaubens« zur Begründung des Centralwunders der Menschwerdung gut benutzt und nach allen Seiten hin durchgeführt worden ist. — Ferner wird über den Zusammenhang des Menschen als göttlichen Ebenbildes mit dem Naturganzen und seine Stellung zur Welt, wie auch über den Zusammenhang des Todes mit der Sünde gehandelt und nachgewiesen, dass der Mensch, wenn er der Erfinder letzterer gewesen wäre, eines Christus weder bedürftig noch fähig sein werde. Im Guten wird der Mensch zuerst Lehrling, dann Geselle, endlich Meister, während das Böse sich den Anschein gibt, ihm anfangs als Gehülfe zu dienen, dann sich zu seinem Gesellen erhebt und zuletzt den Meister über ihn spielt. Schliesslich ist noch einmal vom hohen Adel des Menschen die Rede.

Nro. IX. *Ueber den Begriff der Ekstasis als Metastasis* (1830). Der Aufsatz beginnt mit der Betrachtung der verschiedenen Stufen des Naturlebens und geht von da zum allgemeinen Gesetz des descensus und ascensus von einer Region in die andere, dem möglichen Gebunden- wie Befreitwerden eines Wesens einer höhern Region in und aus einer niedern über. In diesem Sinne ist hier von der Transposition oder Metastase mit Anwendung auf Abfall und Erlösung die Rede. Ein und derselbe Mensch, im integren Zustande *zugleich* Geist, Seele und Leib, ist dennoch fähig, die eine oder andere dieser Seinsweisen zu suspendiren, wie näher an der Ekstase, am Opfer und am

Zustande der Abgeschiedenen gezeigt wird. Im ersten Stadium des Abgeschiedenseins kehren der partiale Geist und der partiale Leib in den universalen zurück; nur die Seele, obwohl nicht ohne nähern Rapport mit jenen, bleibt als solche in ihrer Abgeschiedenheit bis zur vollendeten Manifestation des ganzen Menschen nach den dreien, von nun an nicht mehr zersetzbaren, Principien von Leib, Seele und Geist. Die Leiblichkeit ist Produkt immaterieller Principien. Das Unsichtbare (Insensible) ist nicht Nichts, auch nicht minder, als das Sichtbare (Sensible); im Gegentheil, es ist mehr als dieses, nämlich das Sehende (Sentirende), Bewegende, Gestaltende, Tragende, Begreifende. Es kann herabsteigend sichtbar, hörbar etc. werden, sowie umgekehrt das Sichtbare, Hörbare etc. emporzücken und in sich verbergen, wovon der Prozess von Luft und Wasser ein Gleichniss gibt. Nach Paracelsus wirken Geister durch einen Ingriff, nicht Angriff, d. h. indem sie rühren, nicht berühren. In solchem Sinne nennt St. Martin gemäss dem Hervorgang alles Sichtbaren aus dem Unsichtbaren diese sichtbare Welt die andere Welt gegenüber der sogenannten andern oder jenseitigen als der ersten. Auch wird noch von der Bedeutung des Sacramentes im Cultus gesprochen und darüber im Allgemeinen gesagt, sein Zweck sei die Zuleitung guter und die Ableitung böser Actionen und Kräfte.

Nro. X. • *Sätze aus der erotischen Philosophie* (1828) und

Nro. XI. *Vierzig Sätze aus einer religiösen Erotik* (1831).

Diese beiden Schriften enthalten herrliche Beiträge, ja die Grundzüge zu einem System affectiver Mystik, welche aber den speculativen Gedanken nicht verschmäht, sondern

mit ihm auf's engste verbunden zur höchsten Energie sich erhebt. Es ist nicht zu leugnen, dass Spinoza, mit dessen berühmter mathematischen Lehre von den menschlichen Affecten Baader hier wetteifern zu wollen scheint, etwas Richtiges behauptet hat, als er sagte, dass es auch auf dem Gebiete des menschlichen Gemüthes (und der Gnade, fügt Malebranche hinzu) ebenso feste Gesetze gebe, wie auf dem der Natur. Eine Reihe solcher Fundamentalgesetze hat Baader hier, zum Theil schon systematisch geordnet, vorgelegt; sie sind wesentliche Theile seiner Anthropologie, hätten aber wegen ihrer engen Beziehung zur Religionsphilosophie und religiösen Ethik ebenso gut auch in der spätern Abtheilung der religionsphilosophischen Schriften ihre Stelle finden können. Wenn Friedrich von Schlegel die christliche Mystik die feinste höchste Blüthe der christlichen Moral genannt hat, so möchten wir in Betracht der hier entwickelten Gedanken uns versucht fühlen, sie das Fundament und die Basis der christlichen Moral und Rechtslehre zu nennen. — Im ersten Aufsatz heisst es z. B., der Mensch könne sich in seiner Liebe zum Menschen und zur Natur nie anders als in seiner Liebe zu Gott verhalten und sei daher im Falle seines Versöhntseins mit Gott nicht minder auch mit sich, mit der Menschheit und mit der Natur versöhnt und in Frieden. Da aber der Künstler dieses Verhältnisses bedarf, um seinem hohen Berufe zu genügen und im vollen Sinne des Wortes Künstler zu sein: so ist jenes Versöhntsein auch die conditio sine qua non seiner Kunstthätigkeit. Jede Liebe hat drei Stadien. Die Liebe zu Gott und zum Geschöpf nämlich, welche zuerst nur eine unmittelbare, gegebene ist, muss durch Selbstthun des Menschen bekräf-

tigt, vermittelt und illabil gemacht werden. Nothwendig geht sie daher aus jenem ersten Stadium der Unmittelbarkeit in das zweite der Versuchung und des Kampfes über, dessen Resultat entweder die freie Bekräftigung, Erlösung und illabile Fixirung des ersten oder der Abfall ist. In letzterem Falle bedarf das Geschöpf, um dessen ungeachtet das dritte Stadium zu erreichen, eines Versöhners. Die höhere Liebe aber ist keineswegs blos Sache des Gefühls, sondern auch Sache des Verstandes; sie lässt nicht nur, wie hier die That bezeugt, eine Theorie zu, sondern fordert sie auch. Der Mensch darf und kann sich bei der Liebe nicht blos passiv verhalten, da sie wie ein Gegebenes, so auch ein Aufgegebenes ist, da er sie selbstthätig zu nähren, zu bekräftigen und zu bewähren hat. Die Liebe als Androgyne d. h. als Diagonale oder Mitte von Erhabenheit und Demuth findet sich nicht nur im Verhältniss des Menschen zu Gott, sondern auch im normalen Verhältniss der Geschlechter und der ihrer Idee wahrhaft entsprechenden Ehe. Die so gestaltete Ehe aber ist auch für das öffentliche sociale Leben von höchster Wichtigkeit. In der Familie wie im Staat stellt sich mit dem Entschwinden wahrhafter Liebe und wechselseitiger Hochachtung sofort Lieblosigkeit und Hass ein, welcher ebenso die Mitte oder Diagonale von Hoffart und Niedertracht oder das Zerrbild von Erhabenheit und Demuth ist. — In dem zweiten Aufsatz werden eben diese Gedanken noch vielseitig weiter ausgeführt und auf Moral, Rechtslehre, Cultus und Kunst angewandt, namentlich auch die Grundidee der Beicht und Communion von demselben Gesichtspunkt aus entwickelt. Gern theilten wir aus diesen Kernsätzen noch Einiges im Auszuge mit, wenn

aus einer vollendeten Quintessenz ein Auszug möglich wäre.

Nro. XVI. *Ueber den christlichen Begriff der Unsterblichkeit im Gegensatze der ältern und neuern nichtchristlichen Unsterblichkeitslehren* (1835). Hier wird gezeigt, dass es ohne Christus keine wahrhafte Unsterblichkeit gibt und dass eine Unsterblichkeit der Seele ohne Auferstehung des Leibes undenkbar ist. In Bezug auf den untrennbaren Verband der lebendigen Unsterblichkeitsidee und Hoffnung mit dem Glauben, dass unser Geschlecht ein gefallenes und durch den Versöhner wieder erhobenes sei, wird unter Ausführung der Analogie des Todes mit dem Schlafe und des Erwachens mit der Auferstehung bemerkt, dass auch Christus, der Erlöser vom Tode, im Todesschlafe seinem Leibe nach entseelt im Grabe liegen und seiner Seele nach zum Scheol herabsteigen musste, um beim Erwachen vom Todesschlafe in fortan unlöslicher Verbindung seines Glorienleibes mit seiner Seele zu ewiger Verherrlichung aufzuerstehen. Klarer und einfacher als sonst trägt Baader zugleich in dieser Schrift wieder alle ihm eigenthümlichen Lehren vom heiligen Ternar, von der Sophia, von der ewigen Natur, von Leib, Seele und Geist, vom fünften ewigen Element im Gegensatz mit den aus den vier Elementen zusammengesetzten Dingen u. s. w. vor.

Nro. XX. *Ueber den paulinischen Begriff des Versehenseins des Menschen im Namen Jesu vor der Welt Schöpfung. Drei Sendschreiben* (1837). Mit allen speculativen Mitteln ausgerüstet geht Baader hier auf die schwierige Lehre von der Vorhererwählung der Heiligen im Namen Jesu ein und untersucht ausser manchen damit engverflochtenen oder nahe angränzenden Fragen namentlich auch die nach

der Ewigkeit der Höllenstrafen, ohne jedoch entschieden darüber abschliessen zu wollen. Er stellt nämlich unter Anerkenntniss der Wahrheit der biblisch-kirchlichen Lehre, dass die Hölle als solche d. h. als Strafhaus ewig sei, und sodann ausgehend von dem Satz, dass Einige der Verdammten mehr, Andere weniger (Alle also ein quantitativ bestimmtes Maass der) Strafe erhielten, sowie dass ex infernis nulla redemtio, hier also zwar nicht eine Erlösung durch Gnade, wohl aber eine Genugthuung für das Verbrechen durch Erduldung der ganzen gerechten Strafe desselben noch denkbar (?) sei, die Hypothese auf, dass die Verdammten *nicht ewig* in jenem Strafhause bleiben, wenn auch nie gleich den Erlösten zur visio beatifica gelangen würden. Die Frage, ob solch eine Ansicht wohl mit dem Dogma der Kirche verträglich, spricht den Willen aus, mit diesem im Einklang zu bleiben. Wir halten sie jedoch für *nicht* verträglich damit und bemerken noch, dass Baader selbst in seiner Schrift über Segen und Fluch eine ganz andere Ansicht darüber aufgestellt hat, indem er hier sagt, dass, gleichwie der Himmel aufhören würde, Himmel zu sein, wenn eine Furcht des Aufhörenkönnens in ihn kommen könnte, dasselbe mit der Hölle der Fall sein würde, wofern die Hoffnung zu ihr Zutritt fände — hierbei die Worte Milton's anführend: »Wo keine Hoffnung nahet, die nahet Allen!« Auch geht Baader mit obiger Hypothese ganz von seinem Lehrmeister Jacob Böhme ab, während er sich allerdings der Ansicht der Kabbalah, der Parsen u. A. von dem einstigen, jedoch völligen, Aufhören der Höllenstrafen nähert. Dem speculativen Interesse der Frage hätte unserer Ansicht nach recht wohl im vollständigsten Einklang mit allen *förmlichen*

Erklärungen der Kirche darüber, wenn auch nicht im Einklang mit den in dieser Rücksicht meistens herrschenden traditionellen Annahmen, genügt werden können.

Schliesslich nennen wir nur noch die Hauptschriften Baader's über *Magnetismus* und stellen dabei ganz voran:

Nro. XIX. *Ueber die Incompetenz unserer dermaligen Philosophie zur Erklärung der Erscheinungen aus dem Nachtgebiete der Natur* (1837). Diese an Justinus Kerner gerichtete und durch dessen Schrift: Eine Erscheinung aus dem Nachtgebiete der Natur, veranlasste, sehr gehaltvolle Schrift Baader's nimmt die Wirklichkeit supranaturaler wie supramaterieller Erscheinungen bei Somnambülen und sonst gegen materialistische Leugner und spiritualistische Wegerklärer kräftigst in Schutz und entwickelt zu diesem Ende vornehmlich den uralten, jedoch den modernen Forschern zum Schaden der Wissenschaft mehr und mehr abhanden gekommenen Begriff einer activen und passiven Magie, indem zugleich der Zusammenhang von Magie, Imagination und Magnetismus nachgewiesen wird. Auch die Lehre von der Sophia und vom Logos erhält hiermit eine neue Beleuchtung. — Dieser Schrift stehen ihrem Inhalt nach am nächsten die drei Hefte *über Ekstase* (Nro. I. — aus den Jahren 1817 und 1818), woran sich das *Fragment aus der Geschichte einer magnetischen Hellseherin* (Nro. II. 1818) anschliesst. — Gern wird dann der Leser nach der Durchwanderung dieses etwas unheimlichen Gebietes zu der Schrift: *Ueber eine bleibende und universelle Geisterscheinung hienieden* (Nro. XIII. 1833) greifen und sie wieder und wieder lesen, weil sie ihn hoch über das Gebiet der ephemeren Spukgeister und Gespenster zu einer heiterern und erfreulichern Anschauung und Betrachtung

emporhebt. — Die Titel der noch übrigen *eilf* Schriften dieses Bandes hier zu nennen, dürfte überflüssig sein, da sie leicht Jeder selbst in dem Buche nachlesen kann. Schliesslich ist hier noch zu besprechen:

Der vierte Band der nachgelassenen Schriften.

Franz von Baader's Elementarbegriffe über die Zeit, Vorlesungen über Philosophie der Societät, Erläuterungen zu Stellen aus Thomas von Aquin, Glossen zu einer Reihe von Schriften, sammt Programm über die Wechselseitigkeit der Alimentation. Herausgegeben von Prof. Dr. *Schlüter* und Prof. Dr. *Lutterbeck.* (Vierzehnter Band der WW.) Leipzig 1851.

Schon oben (zu Band II. Nro. X) war ein Aufsatz Baader's über den Begriff der *Zeit* und der vermittelnden Function der Form oder des Maasses aus dem Jahre 1831 angeführt. Diese für die Grundansicht der Baader'schen Philosophie überaus wichtigen Untersuchungen über den Begriff der Zeit sehen wir in *der ersten Abtheilung dieses Bandes* wieder aufgenommen und der Hauptsache nach zum Abschluss gebracht. Denn es beschäftigen sich sowohl

Nro. I. *Elementarbegriffe über die Zeit als Einleitung zur Philosophie der Societät und der Geschichte* (1831), als

Nro. II. *Vorlesungen über Societätsphilosophie* (1831—32)

— fast ausschliesslich mit der Entwickelung und Bestimmung dieses Begriffes. Angeregt nämlich durch die betreffenden Ansichten von Cartesius und Spinoza hatten fast alle neuern Philosophen, insbesondere Kant, Fichte, Schel-

ling und Hegel, die Frage über Zeit und Ewigkeit d. h. über das Verhalten des endlichen Seins zum absoluten und näher *über die Schöpfung*, *das Leben des Menschen in der Zeit, und die Fortdauer seiner Seele nach dem Tode* in einer Weise besprochen, dass gerade bei dieser Hauptfrage der Philosophie auch vor Allem sich für Baader der Grundirrthum der genannten Philosopheme aufdecken musste. Eine besondere Anregung aber zur tiefern Behandlung dieser Frage scheint er durch die von ihm mit grossem Interesse gelesene Schrift: *Judas Ischariot* oder das Böse im Verhältniss zum Guten von *Carl Daub* (Heidelberg 1816 und 1818) erhalten zu haben, da seine Randglossen zu dieser Schrift (S. 401 ff. vorliegenden Bandes) uns schon fast alle Gedanken, die er später hierüber ausgeführt, wie im Entstehen zeigen. — Der erstere der vorhin erwähnten Aufsätze spricht sich dann mit besonderer Klarheit über das erste Entstehen der Zeit im Gegensatz zu der Ewigkeit, in und für welche alle Geschöpfe ursprünglich aus Gottes Hand hervorgegangen waren, nicht sowohl durch die *direkt* gegen Gott gerichtete Sünde Lucifers und seiner nächsten Genossen, als den mehr *indirekten* Abfall anderer, auch jetzt noch erlösungsfähigen *Engel* (Abbadona bei Klopstock!) aus — wogegen die zweite, bei weitem wichtigere, Schrift die Frage über Zeit und Ewigkeit überhaupt und besonders über das Verhalten des Intensiven, Extensiven und Protensiven in ersterer, wie auch über die Anwendung, welche von dem so gewonnenen Zeitbegriff auf die Gestaltung des socialen Lebens der Menschheit zu machen ist, in einer Allseitigkeit und Tiefe und zugleich, soweit die leider Fragment gebliebene Schrift vollendet ist, in einer durch ihre Form wie durch ihren Inhalt befrie-

digenden Grossartigkeit der Anlage behandelt, dass wir kein Bedenken tragen, diese zwölf Vorlesungen über Societätsphilosophie dem Trefflichsten beizuzählen, was Baader je geschrieben hat. Auch glauben wir wohl die Vermuthung hegen zu dürfen, dass mit den drei Schriften: Vorlesungen über religiöse Philosophie, Vorlesungen über Jacob Böhme's Theologumena und Philosopheme, und diesen Vorlesungen über Societätsphilosophie, der in der Vorrede zur ersten Schrift angedeutete Plan Baader's, die *Erkenntnissphilosophie*, die *Naturphilosophie* und die *Geistes- oder Societätsphilosophie* in *drei* nach einander erscheinenden Heften zu behandeln, wenigstens der Hauptsache nach zur Ausführung gekommen ist, wenngleich die zweite und dritte Schrift von ihm nicht zu Ende geführt wurden. Auch liefert die damit uns vorgelegte Societätsphilosophie wenigstens theilweise schon die *zweite* Hälfte der anthropologischen Lehre Baader's, von der in dem vorher betrachteten (IV.) Bande der WW. hauptsächlich nur noch die *erste* Hälfte, die Lehre vom einzelnen Menschen, zur Sprache gebracht war. — Vor Allem aber ist das Bestreben Baader's auch hier darauf gerichtet, den strengsten Nachweis zu liefern, dass das schöpferische und das geschöpfliche Sein ebenso wenig dualistisch getrennt, als pantheistisch confundirt zu denken seien. Besonders schlagend ist in dieser Rücksicht seine Bemerkung: Fast alle neuern Philosopheme hätten das Vollkommensein (die Integrität) mit den Gottsein verwechselt, als ob ein endliches Wesen, falls es nicht in Gott aufgehe, nothwendig oder seinem Begriffe nach unvollkommen sei; und doch müsse nach eben diesen Systemen auch *Gott* selbst ewig unganz (desinteger), unheil und unheilig bleiben, weil er ewig schaffen und ewig

zerstören müsse! Ausserdem enthält die Schrift noch eine solche Menge herrlicher Lichtblicke über organisches oder wahrhaftes Leben, über das Vollendetsein des Geschöpfes in der Ewigkeit d. h. in der ewigen Idee Gottes und der dieser entsprechend gestalteten realen Urschöpfung, über den hierauf folgenden Heraustritt des Geschöpfes vermittelst der Sünde in die Zeit, den Wiedereintritt der Ewigkeit in die Zeit durch die Menschwerdung Gottes und die Bedeutung dieser Thatsache selbst auch für Hebung der Uebelstände in der dermaligen Societät (wobei wir hier nur auf das prophetische Wort über die Julirevolution und eine ihr bald nachfolgende Revolution — von 1848! — S. 82 verweisen wollen), und so auch über Versuchung, Sünde, Tod, erlösende Liebe u. s. w., dass wir alles Hiehergehörige nicht einmal zu nennen im Stande sein würden. Von Schriftstellern, deren Sinn Baader erläutern will, werden auch hier am häufigsten Jacob Böhme, St. Martin und Meister Eckart genannt; gelegentlich wird auch Bossuet erwähnt und seine Logoslehre als Darstellung des sich im heiligen Ternar durchführenden göttlichen Lebens für unzureichend befunden, bei welcher Gelegenheit zugleich das Verhalten der christlichen Gnosis zu einer blos historischen Erkenntniss näher besprochen wird.

In der *zweiten Abtheilung dieses Bandes* bildet den Anfang ein sehr ausführlicher wörtlicher Auszug aus den Schriften des h. *Thomas von Aquin*, besonders aus dessen Compendium und Summa, betreffend die Lehren desselben über die menschliche Erkenntniss und dann über alle Gegenstände der christlichen Dogmatik und Moral, nebst vielen eingestreuten Bemerkungen Baader's selbst und Anführung zahlreicher Parallelstellen aus Jacob Böhme und Meister Eckart.

Unerwartet wird den Meisten gewiss die auch bei Thomas von Aquin ziemlich deutlich vorkommende Anerkennung eines weiblichen oder mütterlichen Elements in der Gottheit (der Sophia) sein; wogegen Baader an der mangelhaften Naturlehre des Thomas, z. B. an dem Vorzug, den dieser den reinen Geistern vor dem Menschen gibt, Vieles auszusetzen findet. Uebrigens liefert der Auszug selbst den unwiderleglichen Beweis, welch angestrengte und zwar namentlich auch *positiv-theologische* Studien Baader machte, bevor er seine, meist in den Zeitraum von 1826—1837 fallenden, wichtigsten religionsphilosophischen Schriften abfasste. Man wird ihn daher auch nicht theologischer Seits, wie mehrfach geschehen, leichthin als einen Mann »ausser dem Fach« abthun können, ohne sich selbst dabei Blössen zu geben.— Etwas Aehnliches gilt von einer andern hier ebenfalls mit Randglossen begleiteten Schrift, nämlich der Schrift *Alcuin's* de trinitate ac mysteriis Christi, worin die traditionelle kirchliche Theologie des neunten (und auch noch des neunzehnten) Jahrhunderts mit ihren hergebrachten bessern Bestimmungen und ihren zahlreichen unerledigt gebliebenen Fragen einen treuen Abdruck gefunden hat. Die Bemerkungen, die Baader zu dieser Schrift macht, zeigen am besten, welches Verhältniss er zu der gewöhnlichen theologischen Dogmatik einnimmt. — Ausserdem werden Randglossen mitgetheilt zu Werken von *Schubert*, *Kerner*, *Werner*, *Windischmann*, *de Maistre*, *Daub*, zur Schrift eines *Ungenannten* und zur *deutschen Theologie*. Diese Randglossen, meist frische, beim Lesen unmittelbar entstandene Gedanken, führen uns nicht nur gleichsam in die Werkstatt derselben, sondern beleuchten auch im Einzelnen Vieles, was Baader sonst gesagt hat. Doch ist ein

näheres Eingehen darauf an dieser Stelle nicht möglich. — Den Schluss des Bandes bildet der Aufsatz:

Ueber die Wechselseitigkeit der Alimentation und der in ihr stattfindenden Beiwohnung (1838).

Es wird hier gezeigt, dass es auch im höhern Sinne des Worts eine Speisung und Beiwohnung gibt, z. B. im Sakrament und im Verkehr der Seele mit Christus, und dann untersucht, welche Gesetze hierfür gelten — so das Gesetz, dass die Speise den Esser dahin zieht oder setzt, woher sie als Gabe selber kommt, woraus folgt, dass durch Geben und Nehmen ein Rapport (eine Beiwohnung) hervorgerufen wird, welcher selbst dann wieder ein weiteres Geben und Nehmen zur Folge hat. »Wer mich *isst*, der *ist* in mir, wie ich in ihm.« Der Aufsatz bietet dem Verständniss manche Schwierigkeiten dar, ohne doch eigentlich etwas Neues, das Baader nicht schon in seiner Schrift über die Eucharistie und sonst gesagt hätte, vorzubringen. Erwähnenswerth jedoch möchte eine Stelle desselben (S. 472) sein, worin Baader sich ausdrücklich darüber ausspricht, welche im Lauf der Zeiten entstandene Systeme er für entschieden pantheistisch hält; er zählt nämlich dahin: den Buddaismus, den verdorbenen Kabbalismus, den Spinozismus, die Identitätsphilosophie Schelling's und die Hegel'sche Lehre.

Schlusswort.

Mit Vorstehendem nun haben wir die Aufgabe, die wir uns gestellt, insoweit gelöst, dass wir eine Uebersicht der bis jetzt in der Gesammtausgabe erschienenen Schriften und ihrer hauptsächlichsten Gedanken gegeben haben. Es

ist noch der grösste Theil der socialphilosophischen Schriften und die ganze Religionsphilosophie im Rückstande. Ehe der besondere Inhalt auch dieses wichtigsten Theils der Baader'schen Lehre vorgelegt ist, kann ein Schlussurtheil über das Ganze nicht gegeben werden. — Folgendes aber wird man uns schon jetzt wohl zugeben müssen: 1) Baader's Lehre ist ein in allen seinen Theilen durchdachtes und genau zusammenhängendes *System*, nicht eine Summe von zwar geistreichen, aber doch im Allgemeinen ohne rechtes Bewusstsein von der Tragweite jedes Einzelnen vorgebrachten und darum wenigstens zur Hälfte unbesonnenen Gedanken. — 2) Dieses System ist in seiner Grundanlage von keinem der neuern philosophischen Systeme abhängig; aber auch in Bezug auf seine Abhängigkeit von ältern verwandten Lehren erweist es sich als ganz selbstständige Reproduction derselben, und namentlich hat es vor allen diesen eine philosophische Bildung voraus, wie sie nur in einem allseitig durchgeführten Kampf mit den entschiedensten philosophischen Gegnern gewonnen werden kann. — 3) Dieses System hat nicht nur den entschiedenen Willen, die abstrakt auseinander gehaltenen oder in unklarer Mischung zusammen geworfenen *Gegensätze* in den allgemeinen Bestrebungen der Zeit wie in den Theorien der Denker und Philosophen *unterscheidend zu einigen und einigend zu unterscheiden*, sondern es hat auch bereits in allen wichtigern Punkten wenigstens einen bedeutenden Ansatz und beachtenswerthen Versuch gemacht, diesen seinen Willen in besonnener und dem vernünftigen Nachdenken zusagender Weise zur Ausführung zu bringen. — 4) Seine Polemik ist tiefgreifend, und gegen jede als Irrthum erkannte Meinung schonungslos, aber doch zugleich über-

all das Wahre anerkennend und auch für den Gegner wie für die Interessen der Gesellschaft wohlwollend. — 5) Es bestrebt sich vor Allem, der Religion die Ehre zu geben und will nirgend mit ihr, wenn auch wohl mit ihren schlechten Dienern und Vertretern, in Conflict gerathen. — Es redet ebenso dem Staat, der Ordnung und der Freiheit darin überall das Wort und tritt gegen jede Revolution wie gegen jede Stagnation muthig in die Schranken. — Es will aber auch nicht blos das Allgemeine, sondern nicht minder das Besondere in Bezug auf Interessen, Stände, Corporationen u. s. w., gleichwie das gute Recht und die Freiheit jedes Einzelnen gewahrt wissen. — 6) Es gibt im Menschen dem *Geiste* den Vorzug und empfiehlt vor Allem die Erkenntniss zu pflegen; aber es will auch die zur Moralität nothwendige Freiheit des Willens in seinem Verhältniss sowohl zum höhern Gesetz als zu seiner Begründung durch höhern Gnadenzufluss, und nicht minder die vom Gemüth und Affekt ausgehende Wärme als dem Licht der Erkenntniss entsprechend, in Allem diesem aber ganz eigentlich die *Seele* geachtet sehen; und es will endlich auch die Bedeutung, die Ehre und die Würde des *Leiblichen* und *Natürlichen* sowohl im Menschen selbst, als in der Natur unter ihm, anerkannt und von allem blos Materiellen in Theorie und Praxis unterschieden wissen. — So aber reicht dieses System mit dem tiefsinnigen und umfassenden Entwurf, den es, getragen und gekräftigt durch eine höhere Wahrheit, sich von dem grossen Reiche des Seins und Lebens gebildet hat, *vom Höchsten bis zum Tiefsten*: von der Betrachtung nämlich Gottes und des Lebens in ihm, das sich selbst genügt hätte, wenn es gewollt, durch alle Regionen in Himmel, Welt

und Hölle hindurch bis hinab zu dem Abgrund der Verworfenheit des bösen Geistes, der sich von Gott losgesagt, als er in sich selbst die Mitte und den Grund seines Lebens suchte und nicht fand — und nicht minder reicht es *vom Frühesten bis zum Spätesten:* von dem Anfang nämlich *vor* aller Geschichte, durch den Abfall des Geistes, den Beginn der Zeit und das Entstehen der Materie, sodann durch die Neuschöpfung der Welt, die Hervorbringung des Menschen und sein paradiesisches Leben in Demuth und Hoheit, den Sündenfall, die Erlösung und die auf diese als ihren Grund sich aufbauenden Heil- und Heils-Anstalten vor Christus und nach Christus, d. h. durch Societät, Staat, Kirche und Schule, gleichwie durch Religion, Wissenschaft und Kunst hindurch, bis hinab auf die Kämpfe der Gegenwart und weiterhin bis zu dem jüngsten Tag und der dann kommenden Herstellung, wo der *Ausgang* sein Ziel im *Eingang* wird gefunden haben. Mit diesem System, das glauben wir behaupten zu dürfen, kann sich an Grossartigkeit des Plans, an Reichthum und Folgerichtigkeit der Bestimmungen, an Befriedigung, die es dem Geist und Gemüth, so weit eine Lehre solches vermag, bei Aufnahme derselben gewährt, an Angemessenheit für die Uebel wie für das Gute der Zeit, endlich an Hoffnung für die Zukunft kein anderes der neuern deutschen Philosopheme vergleichen.

Tafel

zur Veranschaulichung der
Grundlehre Baader's,
oder die nach ihm anzunehmenden Stufen des göttlichen Ausgangs und Eingangs.

	hat in sich, ruft in sich hervor, und führt sich ein in:
I. Der schlechthinnige *Wille* (Seele) = nichtbewegt-bewegendes Princip —	1) *Erkenntniss* (Geist) = (Wille, Wort, Geist, d. h. magischer Ternar, erst noch in der) Weisheit oder Idee = erste Selbsterfassung des göttlichen Willens = principielle Einheit von Hülle und Fülle = Freiheit = active Lust = bewegt-bewegendes Organ.
	2) *Macht* = Natur (Leib) = Nothwendigkeit = passive Begierde = nur bewegtes, nicht bewegendes, Werkzeug.
II. *Natur in Gott.* (Ausgang).	Erste Form der Natur = *Finsterniss* = a) Zusammenziehende (hüllende, weibliche) Kraft, b) Ausbreitende (füllende, männliche) Kraft, c) Kreiswegung = noch unausgeglichener Gegensatz.
	3) Zweite Form der Natur = *Feuer* oder *Blitz* = Einführung der Idee in Natur, oder Vermählung von Lust und Begierde = Ausgang (descensus) des Willens d. h. Aufhebung seiner ersten Selbsterfassung nebst Uebergang in die zweite (5), wie auch Ueberwindung der ersten Naturform und Zukehr zur dritten (4) = Act der Wiedergeburt, Gericht.
	4) Dritte Form der Natur = *Licht* = Gestaltung der Natur vermittelst ihrer Erfüllung durch die Idee = a) Licht, b) Freude, c) Wesenheit = Bewegung in Ruhe und Ruhe in Bewegung = Aufhebung (Bewahrung) der Natur in der Idee = Herrlichkeit. (Nur diese dritte Form findet sich als wirkliche von Ewigkeit in Gott).
III. *Absoluter Geist.* (Eingang).	5) *Persönlicher Ternar* = real in sich durchgeführter göttlicher Wille = Eingang (ascensus) d. h. zweite Selbsterfassung desselben, als:

A) *Vater* od. *Wille*	B) *Sohn* od. *Wort*	C) *Heiliger Geist*
Fülle od. Inhalt	Hülle od. Form	Mitte od. Begriff
Subject	Object	Subject-Object
Erste Potenz 1^1	Zweite Potenz 1^2	Dritte Potenz 1^3
Linie, Zahl.	Fläche, Maass.	Körper, Gewicht.

IV. *Welt.* — 6) *Schöpfung* (Ausgang), sowie 7) *Erlösung* und *Vollendung* (Eingang)

der Welt, begründet durch den Sohn und ausgeführt vom heiligen Geist, unter Vermittelung von Natur und Idee (Gnade), damit zuletzt der Vater Alles in Allem sei.

Inhalt.